

مجلة
كلية الآداب
بالجامعة المصرية



المجلد الخامس

الجزء الأول

مايو ١٩٣٧



تصدر هذه المجلة مرتين في السنة : في مايو وفي ديسمبر ،
وتمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية

وطبع فى سبتمبر ١٩٣٩

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

مايو ١٩٣٧

المجلد الخامس - الجزء الأول

موضوعات القسم العربي

صفحة

- ١ ب كراوس : كتاب الأخلاق لجالينوس
شناخت ومايرهوف : رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة
٥٣ والعلم الإلهي
أبو العلا عفيفي : ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة
٨٩ لأرسطو
أحمد محمد العدوي : سواحل مصر ١٣٩

موضوعات القسم الأوروبي

- ١ هـ . ر . فدن : دير القديس انطونيوس في الصحراء الشرقية
٦١ محمد خلف الله : تأثير الأحكام الحلقية بالثقافة الأجنبية
٧٩ أيفاز برينشارد : بعض المراجع لدراسة أحوال أهل السودان الجنوبي

كتاب الأخلاق لجالينوس

صححه ونشره

پ كراوس

توطئة

وجد في خزائن المخطوطات العربية في الشرق والغرب عدد غير قليل من الترجمات
لكتب يونانية ضاع أصلها اليوناني فكانت فائدة نشرها عظيمة لا لمن عني بتاريخ حركة
الترجمة في الاسلام فقط بل لمن رغب في توسيع نطاق معرفتنا بالفكر اليوناني أيضاً^(١).
لذلك فقد عمل الباحثون على استنباط هذه النخف من دفائنهم وبذلوا في ذلك العمل
مجهوداً وافراً

كان جالينوس المتطبب اليوناني من أعظم الذين أثروا في تطور الفكر الإسلامي قديماً،
فقد ترجمت في العصر العباسي أكثر كتيبه ورسائله إلى اللغة العربية وشرحت ولخصت
ودرست في المدارس والمعاهد العلمية^(٢). أما كتيبه الطبية فقد وصل إلينا أهمها في الأصل
اليوناني وإن كان بعضها لا يوجد إلا في ترجمة عربية. منها مثلاً كتاب التشريح الذي
عني بنشره الدكتور M. Simon^(٣)، وشرح كتاب الأسابيع المنسوب إلى بقراط الذي نشره

(١) راجع Abstracta Islamica, Revue des Études Islamiques, 1934, p. A. 183-90

(٢) راجع M. MEYERNOF, New Light on Hunain ibn Ishāq and his period, Isis VIII (1926), p. 720 etc. — MEYERNOF, Echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen (Sitz.-ber. Preuss. Akad. d. Wiss. 1928). — Cf. MEYERNOF, Von Alexandrien nach Baghdād (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1930, XXIII).

(٣) راجع M. Simon, Sieben Buecher Anatomie des Galen, Leipzig 1906, 2 vol. Cf. G. BERGSTRASSER, Hunain b. Ishāq und seine Schule, Leyde 1913.

المرحوم Bergsträsser^(١)، وكأب الأسماء الطبية الذى نشر المقالة الأولى منه المذكور M. Meyerhof والأستاذ J. Schacht^(٢)، ومنها شرح جالينوس لكأب أبديما لبقراط الذى ترجمه من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية F. Pfaff^(٣)، والمقالة فى المولد لسبعة أشهر التى عنى بنشرها R. Walzer^(٤)، وكأب التجربة الطبية التى يعدها للطبع الأستاذ Walzer أيضاً^(٥)، ومنها الكأب العديدة التى ورد ذكرها فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بمكأب استانبول الشاملة لمؤلفات أطباء اليونان وقد نشر هذا الفهرست الأستاذان H. Ritter و R. Walzer^(٦). أما رسائل جالينوس الفلسفية فقد ضاع أكأرها فى الأصل اليونانى ولذلك كانت لترجماتها العربية قيمة لا تقدر^(٧)

(١) راجع *Pseudogaleni in Hippocratis de Septimanis commentarium ab Hunaino arabice versum*, edidit G. Bergsträsser (*Corpus Medic. Graec.* XI, 2, 1; Berlin 1912).
(٢) *Galen Ueber die medizinischen Namen, arabisch und deutsch herausgegeben* (Abhandlungen d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1931, phil. hist. n° 3). Cf. M. MEYERHOF, *Ueber das Leidener arabische Fragment von Galens Schrift ueber die medizinischen Namen* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. 1928).

(٣) *Galen in Hippocratis Epidemiarum libros I et II*, ed. E. Wenkebach et Fr. Pfaff (*Corpus Medicorum Graecorum*, V, 10, 1; Berlin 1934), p. 155 et seq. Cf. F. PFaff, *Die nur arabisch erhaltenen Teile der Epidemienkommentare des Galen und die Ueberlieferung des Corpus Hippocraticum* (Sitz.-ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1931, 558-81).
(٤) R. WALZER, *Galens Schrift "Ueber die Siebenmonatskinder"*, *Rivista degli Studi Orientali*, XV (1935), 323-357.

(٥) راجع R. WALZER, *Galens Schrift ueber die medizinische Erfahrung* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1932, 449-468); cf. *Gnomon*, VIII (1932), 441-443.
(٦) H. RITTER-R. WALZER, *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1934, XXVI). Cf. B. KRISCHER, *ibid.*, 1935, XII.

(٧) من أمم الكأب الفلسفية لجالينوس التى ضاع أصلها اليونانى جوامعه لمأورات افلاطون، أما جوامع كأب السياسة لافلاطون فقد ذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها العلامة KALBFLEISCH فى مقالة له فى *Festschrift Theodor Gomperz*، راجع أيضاً S. PINES فى مجله *Islamic Culture* ج ١١ ص ٧٠، أما جوامعه لكأب طبأوس فسأشرها قريباً مع R. WALZER فى سلسلة أسما « افلاطون فى العربية » (*Plato Arabus*) على نفقة معهد Warburg فى لندن. راجع أيضاً القطعات العربية من « كأب شرح ما فى كأب طبأوس من علم الطب » لجالينوس للنشورة فى (*Suppl. 1*) *Corpus Medicorum Graecorum*

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفة التي ضاع أصلها كتاب الاخلاق وهو الذي جعلته موضوعاً لمقالاتي هذه إذ كان حسن الحظ قد أوقفني على ترجمة عربية له أو بعبارة أدق على مختصر لترجمته

عثر في أثناء تصفحي لمخطوطات دار الكتب المصرية على مجموعة نفيسة محفوظة في خزانة المرحوم أحمد تيمور باشا (تحت رقم ٢٩٠ أخلاق) تحتوي على عدة رسائل فلسفية بعضها منشور وبعضها لم ينشر بعد ، وهذه المجموعة ^(١) في ٣٦٩ صفحة وفي كل صفحة ١٧ سطراً وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ ويظهر أنها جرت في القرن الثامن أو التاسع للهجرة

أما الرسائل الواردة فيما فهمي هذه :

(١) ص ٢-٦١ «كتاب تهذيب الأخلاق» لليحيى بن عدي ^(٢) وهو كتاب طبع عدة مرات في الشرق ^(٣) والغرب ^(٤) ونسب حيناً إلى الجاحظ ^(٥) وحيناً آخر إلى يحيى الدين بن العربي ^(٦)

(٢) ص ٦٢-٩٦ «كتاب برسيس (والصحيح : بريسن) في تدبير الرجل لمنزله» نشره لأول مرة الأب لويس شيخو في مجلة «الشرق» ^(٧) وفي «مجموعة أربع

(١) راجع أيضاً مقالة «خزان الكتب العربية» لعبدى اسكندر الملووف ، في مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج ٣ (١٩٢٣) ص ٣٣٩

(٢) راجع Brockelmann, Supplement, I, 370

(٣) بالمطبعة القبطية الأهلية سنة ١٨٧٢ ، ونشره أيضاً جرجس فيلوتاوس عوض سنة

١٩١٣

(٤) نشره مار سيوروس افرام برصوم مطبوعاً على الحجر (١٢٩ صفحة) في المجلة American Journal of Semitic Languages, XLV (1928).

(٥) نشره كرد على بك في مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج ٤ (١٩٢٤) ص ٢٤٦ ، ٢٩١ ،

٣٤٩ و ٤٠٠ ؛ راجع ما علقه عليه غريغوريوس حداد بطريرك الروم الأرثوذكس في دمشق

(في المجلة نفسها ص ٣٤٨) موهناً على أن الكتاب ليس للجاحظ بل ليحيى بن عدي

(٦) طبعة مصر ١٣٣٢ و ١٩٠٧

(٧) ١٩٢١ ص ٤٥٣

رسائل لقدماء فلاسفة اليونان ولاين العبري^(١) ويبحث عنه بحثاً دقيقاً العلامة

(٢) M. Plessner

(٣) ص ٩٧-١١١ «رسالة دامتستوس (Themistius) وزير البان وهو

بوليانوس الملك في السياسة نقل ابن زرعة من اللغة السريانية»، نشرها شيخو^(٣)

(٤) ص ١١٢-١٢٣ «رسالة افلاطون الحكيم إلى فرغوريوس في حقيقة نفى

الغم والهم وإثبات الزهد جواباً عن سؤال كان سبق منه إليه»، نشرها الأب شيخو أيضاً^(٤)

(٥) ص ١٢٤-١٨٩ «رسالة المعاني لهرمس الفاضل المثلث الحكمة في معانية

النفس»، نشرها منذ سنة ١٨٧٢ العلامة O. Bardenhewer مع ترجمة لاتينية^(٥) ونقلها

أخيراً العلامة Fergusson إلى اللغة الانكليزية^(٦)

(٦) ص ١٩١-٢٣٥ «مختصر من كتاب الأخلاق لجاليانوس» وهو الكتاب

الذي نحن بصدده

(١) بيروت ١٩٢٠-١٩٢٣، ص ١٣-٢٣

(٢) M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Orient und Antike, hgg. G. Bergsträsser u. O. Regenbogen), Heidelberg, 1928, 297 pp. Cf. H. RITTER, *Der Islam*, XIX, p. 27-29.

(٣) مجلة المشرق ١٩٢٠ ص ٨٨١، ومجموعة ص ٣-١١، راجع فهرست ابن النديم ٢٦٠، ٢٥٣

(٤) مجلة المشرق ١٩٢٢ ص ٨٨٤، ومجموعة ص ٦١-٦٨، ووجدت نسخة أخرى لهذه

الرسالة في مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا تحت رقم ٤٨٠١ ورقة ٧٤-٧٧

راجع R. WALZER, *Gnomon*, X (1934), 280 وكذلك MANL 1938, 1, p. 8

(٥) O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegisti de castigatione, animae libellus*, راجع Bonn 1873.

H. L. FLEISCHER, *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele*, راجع أيضاً Leipzig 1870.

I. GOLDBLUM, *Die Zurechtweisung der Seele* (Studies in Jewish Literature, issued in honor of Kaufmann Kohler, Cincinnati, 1913, p. 128-133).

سمى هذا التأليف «كتاب زجر النفس» عادة، وفي مكتبة آيا صوفيا (تحت رقم ١٨٤٣)

نسخة قديمة منه حررها ابراهيم بن عبد العزيز الاسراييلي في سنة ٧١٦ هـ، راجع M. PLESSNER في مجلة *Islamica* ج ٤ (١٩٣١) ص ٥٤٥

(٦) W. SCOTT, *Hermetica*, vol. IV (by A. S. Fergusson, Oxford 1936, p. 276-352)

- (٧) ص ٢٣٥-٢٤٢ « من مقالة جالينوس في أن قوى النفس تنابع لمزاج
البلن » ، وهو تلخيص مقالة جالينوس معروف أصلها اليوناني ^(١) ، ووجدت لها ترجمة
كاملة في مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول ^(٢)
- (٨) ص ٢٤٣-٢٤٧ « مختصر مقالة جالينوس في الحث على تعلم العلوم
والصناعات » وهي مقالة معروف أصلها اليوناني أيضاً ^(٣)
- (٩) ص ٢٤٨-٢٦٧ « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » وقد نسب هذا الكتاب في
أكثر المصادر إلى أرسطو ^(٤) ووجدت له ترجمات عديدة باللغة العبرية واللاتينية ^(٥) والفارسية ^(٦)
- (١٠) ص ٢٧٠-٢٧٦ قطعة من رسالة الطير لابن سينا ^(٧) ، ضاع أولها
- (١١) ص ٢٧٧-٢٨٤ « من كلام جمعه حنين بن إسحق من كلام ^(٨) أرسطوطاليس
في أن الضوء ليس يحجم للقاسم ^(٩) بن هلال الصابي ^(١٠) » ، وقد نشر الأب شيخو هذه

ὅτι ταῖς τοῦ σώματος πράξεσι καὶ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται. Cf. GALENI ^(١)
Opera, ed. Kuehn, IV 767-822; GALENI *Scripta minora*, ed. Mueller, II, 32-79;
CH. DAREMBERG, *Oeuvres de Galien* (Paris 1854) التي نشرها

I, p. 47-91.
H. RITTER-R. WALZER, *Arabische Ueber-* رفق ٣٧٢٥ ورق ١٠١-١٢٢ ، راجع -
setzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken, Sitzungsberichte der Preuss-
ischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1934, XXVI, p. 13 (811).

GALENI *Scripta minora*, I, 102-129; DAREMBERG, I, p. 8-46; E. WENKE- راجع ^(٣)
BACH, *Galens Protreptikosfragment (griechisch und deutsch)*. Quellen und Studien zur
Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, IV, 3 (Berlin 1935).

M. STEINSCHNEIDER, *Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen*, راجع ^(٤)
Beirhefte zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, XII (1893), p. 82.

M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, راجع ^(٥)
Berlin 1893, p. 267-270.

D. S. MARGOLIOUTH, *J R A S*, 1892, p. 187-252 راجع ^(٦)

F. MEHAEN, *Traité mystiques*, fasc. 3 (Leyde 1891) راجع ^(٧)

قرأ شيخو خطأ : عن أرسطوطاليس ^(٨)

في النسخة : للقسم ، وقرأ شيخو خطأ : للقيم ^(٩)

^(١٠) لم نعتز على اسم هذا المؤلف في الكتب التي في أيدينا ولمه من عائلة أبي الحسين هلال
بن المحسن بن إبراهيم بن هلال بن زهرون الصابي صاحب تاريخ الوزراء أي من عائلة ثابت بن قرة

الرسالة مع ترجمة فرنسية^(١) وترجمها إلى اللغة الألمانية وشرحها الدكتور M. Meyerhof والعلامة Pruefer^(٢)

(١٢) ص ٢٨٥ قطعة تحتوي على ابتداء كتاب التشریح^(٣) لعلی بن إبراهیم (بن بختیشوع) الکفرطابی^(٤) سقط بعدها عدة أوراق

(١٣) ص ٢٨٨-٣٠١ قطعة من كتاب الملة الفاضلة للقارابی مخروم أولها وآخرها ومجلدة في غير موضعها ، راجع رقم ١٩

(١٤) ص ٣٠٢-٣٠٣ « من كتاب الثمرة لبطلیوس شرح أحمد بن یوسف الكاتب^(٥) » ، وهی قطعة طولها صفحتان مخرومة في آخرها لسقط بعض أوراق من النسخة

(١٥) ص ٣٠٤-٣١٠ قطعة مخرومة في أولها بتدیء بمناظرة فلسفية وهی مأخوذة من كتاب المقابسات لأبى حیان التوحیدی كما يظهر من المقابلة^(٦) ، وتتلوها

Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris 1897, III^e sect. (١)

ص ١٢٩-١٤٢ ، راجع أيضاً مجلة المشرق ج ٢ (١٨٩٩) ص ١١٠٥-١٣ .

Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain b. Ishāq, Der Islam, II (1911), (٢)
p. 117-128.

(٣) أوله : « قال علی بن إبراهیم الکفرطابی فی التشریح الحمد لله الواحد المعبود المظهر من العدم الى الوجود خالق الانسان علی کبره خلقه من طبائع أربعة (كذا) تمدها أركان أربعة الخ » . أما عنوان الكتاب التام فهو « كتاب تشریح العین وأشکالها ومدادها أعلامها » والوجود منه نسخة في الخزنة التیمورية (تحت رقم ١٠٠ طب) وفي بعض المكاتب الروسية (راجع Brockelmann, Suppl., I, 886)
وقد بحث عنه الدكتور M. Meyerhof في مقالة له عنوانها Eine unbekannte arabische Augen- heilkunde des 11. Jahrhunderts n. Chr. [Archiv fuer Geschichte d. Medizin u. Naturwiss. XX (Leipzig 1918), p. 63-79].

(٤) عاش في القرن الخامس وهو متطبیب مسیحی الاصل من عائلة بختیشوع المشهورة

(٥) Brockelmann, Supplement, I, 299 راجع

(٦) المقابسات نشرها حسن السندونی مصر ١٩٢٩ ، ص ١٥٦ ص ١٤ (يوجد الا الحق)

الى انتهاء الفصل (ص ١٥٧)

(ص ٢٠٤) فصل من كلام أبي سليمان (محمد بن طاهر بن بهرام) السجستاني المنطقي^(١)
في حد الطبيعة والموجود وغيرهما^(٢)

(١٦) ص ٣١٠-٣١٧ قطعة مخرومة في وسطها (بين ص ٣١١ و ٣١٢)
وآخرها، عنوانها «من كتاب الاخلاص اختصار الاسكندرانيين^(٣)»، ويظهر أن الصواب
«كتاب الأخلاق» إذ الأقسام المحفوظة مختصرة من المقالة الأولى والسابعة والثامنة
من كتاب الأخلاق لأرسطو^(٤). ويتلوها في النسخة صفحتان فارغتان

(١٧) ص ٣٢٠-٣٢٢ رسالة مخرومة في أولها وآخرها وهي قطعة من قصة
بلوهر وبوذاساف^(٥) منفصلة عن القطعة الواردة في آخر النسخة (رقم ٢٠)

(١٨) ص ٣٣٢-٣٤٥ «من المقالة الأولى من كتاب تدبير المتوحد» لأبي
بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة^(٦)، وقد جمع العلامة S. Munk^(٧) معاني الكتاب
من مختصر عبري له^(٨)

(١) راجع «شرح حال أبو سليمان منطقي سجستاني از متاهير حكما. قرن چهارم» بقلم محمد
بن عبد الوهاب قزويني Publications de la Société des Études iraniennes, n° 5, Chalon =
S. S., 1933.

(٢) أوله: «الطبيعة اسم مشترك يدل على ممان أحدها ذات كل شيء الخ». ومن الممكن
أن هذه القطعة مأخوذة أيضاً من كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي

(٣) قرأ شيخو (راجع من تحت ص ٨) «الاسكندرايين» وقرأ جرجس بك صفا
«الاسكندرانيين» وكلاهما خطأ

(٤) أوله: «من المقالة الأولى كل صناعة ومذهب ومة وفعل واختيار فان يظن به أنه يقصد
الى خير ما الخ». ويتلو: «من المقالة السابعة الفضيلة نوعان فضيلة شكلية وعلتها النفس الحسية
التي لا كلمة لها وفضيلة فكرية علتها النفس الناطقة الخ». ويتلو (ص ٣١٢): «من المقالة الثامنة
يتبدى بذكر أجناس الأمراض العالية ثم يداواتها الأعظم فالأعظم الخ»

(٥) راجع طبعة مجرى ١٣٠٦ والمعلومات الواردة في Bröckelmann, Supplement, I, 238

(٦) أولها: «قال أبو بكر بن الصائغ لفظة التدبير يقال على ترتيب أعمال نحو غاية مقصودة
الخ». وفي آخر النسخة ما نصه: «هذا ما وجد في نسخة الاصل يحكم أنها لم تكن كاملة»

(٧) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859), p. 388-409

(٨) راجع M. Steinschneider, Hebraische Übersetzungen, p. 361 وانظر أيضاً

E. Rosenthal, Politische Gedanken bei Ibn Bāḡḡa (Monatsschrift f.d. Geschichte und
Wissenschaft des Judentums, 1937, 153-168; 185).

(١٩) ص ٣٤٦-٣٤٧ قطعة في العلم المنقوش عنوانها « من كتاب الملة لأبي نصر الفارابي »^(١) ، والموجود منه قطعة أخرى في ص ٢٨٨-٣٠١ من النسخة (راجع رقم ١٣) . أما الرسالة بتمامها فهي محفوظة في مخطوطة في مكتبة ليدن ، رقم ١٩٣١^(٢) (٢٠) ص ٣٤٨-٣٦٩ رسالة مخرومة في أولها وآخرها وهي قطعة من قصة بلوهر وبوداساف ومتعلقة بالقطعة الواردة تحت رقم ١٧

ليست المعلومات الوجيزة التي نوردتها هنا عن هذه المجموعة مجديدة لأنها قبل أن يقتنيها المرحوم أحمد تيمور باشا كانت في حوزة الأديب جرجس بك صفا الحامى ببيروت وقد وصفها الأب لويس شيخو وصفاً مطولاً في مقالة له نشرت ضمن مجموعة « أبحاث مؤتمر المستشرقين في باريس في سنة ١٨٩٧ »^(٣) ، وأعاد صاحبها اي جرجس بك صفا وصفه ذاك في سنة ١٩١٣ في مجلة « المشرق »^(٤) ، أما الأب شيخو فقد اعتمد في نشره للرسائل المذكورة من قبل على هذه النسخة بعينها كما يظهر من مقابلة أقواله بما لاحظناه آنفاً

فلنرجع الآن إلى مختصر كتاب الأخلاق الذي هو أحد الكتب التي تشملها المجموعة . كان الأب شيخو قد ذكره في ثنايا وصفه للنسخة إلا أنه لم ينتبه إلى أهميته إذ كان يظن أنه كتاب معروف أصله اليوناني غير مستحق للنشر . قال في مقالته الفرنسية^(٥) : « مختصر في (!) كتاب الأخلاق لجالينوس » C'est un résumé du traité

(١) أولها : « الملة في آراء وأصناف مقدرة مقيدة بشرائط رسمها للجميع رئيسهم الخ » . وهو أول رسالة كما يظهر من المقابلة بنسخة ليدن

(٢) راجع أيضاً M. STRENGTHNEIDER, *Al-Fārābī* (Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg, septième sér., t. XIII; St. Pétersbourg 1869), p. 70.

(٣) Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris 1897, troisième section : *Langue et archéologie musulmanes* (Paris 1899), p. 125-128.

(٤) ص ١٧٣-١٧٨

(٥) ص ١٢٦

de Galien *περὶ ἔθων* ^(١) voir *Galen Scripta minora*, ed. Mueller, vol. II, 9-31. Cette traduction est probablement celle de Hobeich (cf. LECLERC, I, 155 et 245).

أما جرجس بك صفا فقد ترجم في مقاله في « المشرق » هذه الملاحظة بنصها إلى اللغة العربية ^(٢) وأضاف إليها جملة من إبداء الكتاب

لا تحتاج إلى أن تكون متخصصاً في اللغة اليونانية حتى تعرف أن جميع هذه المعلومات خطأ لأنك إن قابلت النص العربي الذي نشره فما بعد بالرسالة اليونانية *περὶ ἔθων* رأيت أنه ليس لها أى علاقة بها ورأيت أيضاً أن الرسالة اليونانية تحتوى على مقالة واحدة بينما عدد المقالات في النص العربي أربع . وذلك أن كتاب الأخلاق الذى نحن بصدده ليس هو *περὶ ἔθων* (— في العادات ^(٣)) بل هو تأليف عنوانه *περὶ ἡθων* وقد ذكره جالينوس في فهرست كتبه المعروف بـ *σύνταξις* ^(٤) وصرح بأنه يحتوى على أربع مقالات ^(٥) . وعلى هذا قد غلط الأب شيخو في اعتباره أن كتاب الأخلاق ترجمة لكتاب *περὶ ἔθων* وكان تقارب الكلمتين اليونانيتين *ἔθος*

(١) كذا ، والصحيح *Περὶ ἔθων*

(٢) « مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس في ٢٢ ورقة . الأصل اليوناني (*Περὶ ἔθων*) طبع غير مرة ولعل هذه الترجمة هي التي نسبها ابن أبي أصمعة لحسن بن الحسن الصفاق »

(٣) ذكره حنين بن اسحق في رسالته « فيما ترجم من كتب جالينوس » (راجع من تحت ص ١١) وقال (رقم ٤٥) : « كتاب في العادات هذا الكتاب مقالة واحدة وعرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التي يبنى أن يطر فيها ، زجت هذه المعاني إلى السرياسة لسموه بن بان » ، وكذلك ورد ذكره في مقالة حنين بن اسحاق « في ذكر الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه » (نشرها G. Bergsträsser في مجموعة *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes* XIX, 2, p. 87-91 تحت رقم ١٣٩) . أما الترجمة العربية لكتاب جالينوس في العادات فقد وصلت إلينا في مخطوطة محفوظة بمكتبة آبا صوفيا (رقم ٣٧٢٥ من ١٩٣ ط — ٢١٨ و) وهي لحسن بن الحسن عملها لأحمد بن موسى كما يظهر من أولها ، راجع Ritter-Walzer, *Arabische Übersetzungen griech. Aerzte*, p. 18 (816).

Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, *Galen Opera*, ed. Kühn, XIX, 45, *Galen Scripta minora*, II, 121.

(٤) *Περὶ ἡθων τέτταρα*

(العدة) و *hlos* (الخلق) ^(١) إحداهما من "أخرى صرفه عن إدراك قيمة الترجمة ضاع الأصل اليوناني لكتاب الأخلاق كما ضاع أكثر رسائل جالينوس الفلسفية ولا سيما رسائله في علم الأخلاق" ^(٢) ولم يبق منه إلا أثر ضئيل . وذلك أن جالينوس ذكر اسمه في كتابه « في تعرف الانسان عيوب نفسه » ^(٣) ، وأشار إلى بعض موضوعاته

أما العرب فقد عنوانوا به كما عنوانوا بسائر كتب جالينوس المترجمة في العصر العباسي ولذلك ورد ذكر كتاب الأخلاق في كتب التراجم وتواريخ الحكماء ، وقد جمع مؤرخو حركة الترجمة في الاسلام مثل Wenrich ^(٤) و Klamroth ^(٥) و Steinschneider ^(٦) بعض معلومات عنه نوردها هنا ونكلمها

^(١) هذا تقارب ليس في اللفظ فقط بل في الاشتقاق أيضاً . فكلتاهم مشتقتان من أصل واحد ، راجع E Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3^e éd. (Paris 1938), p. 218 . وكذلك فهناك تقارب معرب أو فليسي أيضاً كما يظهر مما يقوله جالينوس في المقالة الرابعة من كتاب الأخلاق (ص ٤٧ س ١٧)

^(٢) ذكر جالينوس في فهرست كتبه ٢٣ كتاباً في علم الأخلاق لم يبق منها مائة البوابة الا واحد حسب وهو كتابه « في تعرف الانسان عيوب نفسه » (Περὶ τῶν ἰδίων ἐκαστοῦ παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων τῆς διανοίας). Cf. J. Heerg, *Ueber die Schriftstellerei des Klaudius Galenos*, III (Rheinisches Museum fuer Philologie, N. F., vol. LI, p. 610) Kuhn V 27 (= Galeni Scripta minora, I, p. 20-21) : ^(٣) λέλεται δὲ ἐπὶ πλεόν (ἐπὶ τοῖς περὶ ἡθῶν ἐπομνήμασι, ὅπως ἀρίστην τις αὐτὴν ἐργάσατο, καὶ ὡς τῇ μὲν ἰσχύϊ οὐ χρὴ καταβαλεῖν αὐτῆς, ὥστερ οὐδὲ τῶν ἵππων τε καὶ κυνῶν οἷς χρῶμεθα, τὴν δ' εὐελθεῖν . . . ἀσκεῖν, κ.τ.λ.

راجع أيضاً الزحمة العربية لهذا الكتاب R. Van der Elst, *Traté des Passions de l'Âme* et de nos Erreurs par Galien, Paris, s. a. (1914?), p. 45, 98.

J. G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio*, Lipsiae 1842, p. 258. ^(٤)

Klamroth, *Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, XL (1886), p. 636, n° 52. ^(٥)

M. Steinschneider, *Die griechischen Aerzte in arabischer Uebersetzung* [Anchons] ^(٦) Archiv fuer Pathologie, vol. 124 (1891), p. 295, n° 66.

وم Steinschneider يظن أن كتاب الأخلاق هو *περὶ τρόπου τῆς ψυχῆς* الوارد ذكره في De ord. lib. XII (an), 53 (= Scripta minora, II, 83, 13) لأن هذه العبارة ليست بعنوان

قال حنين بن إسحق في رسالته « إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم »^(١) ، تحت رقم ١١٩ (قيط) :
 « كتابه في الأخلاق »^(٢) . هذا الكتاب جعله في أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداوماتها . وقد ترجم هذا الكتاب إلى السريانية رجل من الصابئين^(٣) يقال له منصور بن أناناس^(٤) وذكروا أن أيوب الرهاوي^(٥)

Hunain Ibn Ishāq, Ueber die syrischen und arabischen Galenuebersetzungen, ^(١)
 zum ersten Mal herausgegeben und uebersetzt von G. BERGSTRÄSSER (Abhandlungen fuer
 die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenlaendischen
 Gesellschaft, vol. XVII, 2, Leipzig 1925), p. 49.

^(٢) وفي نسخة المصححة « في أخلاق النفس » . راجع *G. BERGSTRÄSSER, Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishāq's Galen-Bibliographie* (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, vol. XIX, 2, Leipzig 1932), p. 48.

^(٣) وفي نسخة أخرى « من أهل الحرمان » أي الحرمانية ، راجع *BERGSTRÄSSER, Neue Materialien*, p. 23

^(٤) ورد ذكر هذا المترجم السابق في كتاب عبون الأسماء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٥) محرفاً : « منصور بن باس » (أو « باس » أو « باس » أو « باس ») . ولعل ابن أناناس هذا هو المترجم أناناس الذي ورد ذكره في مخطوطه ترجمه كتاب المنطق لأرسطو (نسخة مارس) ٢٣٤٦ ص ٣٢٧ ط) إذ قيل هناك في ابتداء الترجمة الأولى لكتاب سوفسطا : « من أن ذكره يحيى بن عدي من السرياني بنقل أناناس من اليوناني »

^(٥) هو من المرحوم المشهورين ورد ذكره كثيراً في رساله حنين بن إسحق وسنت إليه ترجمة ٣٦ كتاباً من اللغة اليونانية إلى السريانية . قال ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٧٠) : « كان له نظر في صناعة الطب ومعرفة بالقل وقد نقل كتباً من مصنعات اليونانيين إلى السرياني وإلى العربي وهو متوسط النقل وما نقله في آخر عمره فهو أحوذ بما نقله قبل ذلك » . (راجع أنصاف ص ٢٠٤ ، وانته إلى غلط ابن أبي أصيبعة هناك فقد فرق بين أيوب المدروء بالأرض وأيوب الرهاوي) . طائ في عصر المأمون (راجع ارتد الاربع لبانوت الخوي ، طعة لندن ج ١ ، ص ١٢٢) وكان يتبع مذهب المعتزلة (راجع *ΒΑΡΘΕΛΜΕΟΥ Chronicon Ecclesiasticum*)

أيضاً ترجمه . وأما ما ترجمه منصور فقد رأته وما رضىته ، وأما ما ذكروا أن أبوب ترجمه فما رأته ولست أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا . وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية لكنني ترجمته إلى العربية وكان ترجمتي إياه لمحمد بن موسى^(١) ، ثم شغلت بصحبة محمد بن عبد الملك^(٢) عن أمر الكتاب فسألني محمد استتمام ما ترجمته ففعلت . وترجمه حييش^(٣) من ترجمتي ليوحنا بن ماسويه^(٤) إلى السريانية وما وقعت عليه .

ذكر ابن أبي أصيبعة^(٥) هذا النص مختصراً ، وقال ابن النديم في فهرسته^(٦) وابن القفطي في تاريخ الحكماء^(٧) «كتاب الأخلاق نقله حييش أربع مقالات» . ونسبة الترجمة إلى حييش غير صحيحة إلا إذا عني صاحبها ترجمته للكتاب إلى اللغة السريانية

كان كتاب الأخلاق لجالينوس يحتوى على بعض معلومات تاريخية كما يجد مثلها

(ed. J. B. Abbeloos—Th. Lamy, Louvain 1872-77, II, 181) ، أما اسم إبراهيم فكان من الأطباء المرويين في عهد المتوكل والمعتز (راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١) . — لم يكن أبوب الرهاوى مترجماً فقط بل كان أيضاً صاحب تأليف باللغة السريانية والعربية معاً . أما كتبه السريانية فقد وصل البنا كتاب الدخيرة وهو دائرة للمعارف الفلسفية والطبيعية نشرها وترجمها إلى اللغة الانكليزية العلامة Mingana

راجع A. Mingana, *Encyclopaedia of Philosophical and natural sciences as taught in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa* (Cambridge 1935). أما تأليفاته العربية فلم يبق منها إلا قطعة صغيرة ذكرها مطهر بن طاهر المدائني في كتاب الدد. والتاريخ، *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, publ. et trad. par Cl. Huart, vol. V, p. 4.

راجع أيضاً M. Meyerhoff, *New Light on Hunain Ibn Ishâq and his period*, Isis, VIII (1926), p. 703.

- (١) هو أبو جعفر محمد بن موسى بن شاكر الرياضي المشهور
- (٢) هو محمد بن عبد الملك الزيت ووزير المعتصم بالله
- (٣) حييش بن الحسن الأعسم الدمشقي بن أخت حنين بن اسحق
- (٤) المتوفى ٢٤٣ هـ
- (٥) ج ١ ص ١٠٠ من نحت
- (٦) طبعة ليبزيك ص ٢٩١ ص ٧
- (٧) طبعة ليبزيك ص ١٣١ ص ١٦

إلى فصل ورد في كتاب الأخلاق تبين فيه غلط تاريخ هذه المدة فصارت المائة سنة ، وقد يكون سبب هذا الغلط من النسخ ويستمر حتى يحصل حجة بطلانها من لم يفحص عن حقائق الأمور . وهذه نسخة الفصل من كتاب الأخلاق بعينه قال جالينوس : وقد رأينا نحن في هذا الزمان عبيداً فعلوا هذا الفعل دون الأحرار لأنهم كانوا في طبائعهم أخياراً ، وذلك أنه لما مات فرونيوس^(١) — وكان موته في السنة التاسعة من ملك قومودوس وفي سنة خمسمائة وست عشرة من ملك الاسكندر وكان الوزيران في ذلك الوقت ماطروس^(٢) وإيروس^(٣) — تتبع قوم كثير عددهم وعدت عبيدهم ليفشوا على مواليم ما فعلوا . وهذا خلف عظيم لاسيما لما ذكره إسحق لأنه يحصل بينه اختلاف عظيم إلى وفاة جالينوس يقتضى بأن تكون على ما ذكره إسحق من أن عمره كان سبعاً وثمانين سنة في هذه السنة المذكورة وهى سنة خمسمائة وست عشرة للاسكندر لأن مولده كان في سنة أربعمائة وتسع وعشرين من تاريخ الاسكندر ، ويقتضى أن يكون هذا الكتاب آخر ما عمله أعني كتاب الأخلاق لأنه وقت وفاته يجب أن يكون الوقت الذى ذكر فيه أمر العبيد والتاريخ . وقد رأينا ذكره في كتاب آخر يدل على أنه قد عمل بعده وأنه عاش بعد هذا الوقت زمان ما يجوز السنة المذكورة عدته ، فقد بان تناقض تاريخه وفساد جلته .

أقول : إن الوقائع التى تشير إليها هاتان الفقرتان معروفة وهى الاضطهادات التى كانت في عهد القيصر قومودوس والثورة التى انتهت بقتل قائدها Tigridus Perennis . وأما تاريخ قتل هذا الرجل فالمعروف أنه كان سنة ١٨٥ ليلاد^(٤) وهى توافق السنة التاسعة من ملك قومودوس إن كنا نعتبر ابتداء حكمه من سنة ١٧٦ أى من التاريخ

(١) وفى نسخة : فرونيوس أو فرويوس ، والصواب : فرينيس وهو Pereanis

(٢) والصحيح : ماطرنوس = M. Curatius Maternus

(٣) الصحيح : اردوس = Bpōtus وهو Ti. Bradaa Atticus ، راجع نقراوات لكتاب

عيون الأنبياء التى نشرها A. Mueller

(٤) Dio Cassius, LXXII, 9, 4 13. 1 Pauly-Wissowa, Real. Enc. II, 2, 476

الذى تولى مع أبيه ، لا من سنة ١٨٠ التى أصبح فيها قيصراً لوحده . أما موافقة سنة ١٨٥ لسنة ٥١٦ للاسكندر فانها تدلنا على أن جالينوس كان يعتبر ابتداء تاريخ الاسكندر من سنة ٣٣١ (او ٣٣٢) قبل الميلاد وهى سنة فتح مصر وتأسيس الاسكندرية ، لا من سنة ٣١١ التى تعتبر عادة ابتداء لتاريخ الاسكندر ، والصحيح أنها ابتداء دولة السليقيين . أما المؤلفون العرب فقد استغفروا مثل هذا التاريخ في كتاب جالينوس إذ كانوا يظنون أن تاريخ الاسكندر يتبدى سنة ٣١١ قبل الميلاد ، فكأن التاريخ المذكور في كتاب الأخلاق أعنى سنة ٥١٦ للاسكندر يوافق سنة ٢٠٥ للميلاد أى يقع بعد وفاة جالينوس بسنين^(١) وهذا محال^(٢)

وقد تعجب أيضاً من غرابة هذا التاريخ أبو ريحان البيروني في رسالته « في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي »^(٣) حيث قال : « بل أعجب منه ما في كتاب أخلاق النفس لجالينوس^(٤) من حديث مباينة صنم أرخ الوقت بزمان قومودوس من القياصرة^(٥) وأنه

(١) كانت وفاة جالينوس حول سنة ١٩٩ ، راجع Pauly-Wiss , VII. ٨8١

(٢) أورد حرة الاسمهانى في كتاب تاريخ سى ملوك الأرض والأنبياء (طبعه كاويانى ولىي ١٣٤٠) ص ٥٥ فصلا من كتاب في « أخبار اليونانيين قد نسب غله الى حبيب بن بهريز مطران الموصل » يقول مؤلفه : « وقد كان (الاسكندر) في حياته يقدم الى أهل رماه أن يؤرخوا لسى ملكه وبجملوا ابتداءها من أول سنة سبع وعشرين من سى عمره ومه كانوا يؤرخون كتبهم ، ثم أرحوا بعد وفاته بسنة ست < وعشرين > من سى الاسكندر وذلك من ابتداء حركته » وقال حرة في موضع آخر (ص ٥٩) : « ثم كان ظهور المسيح عليه السلام لخمس وستين < وثلاثمائة > سنة من ملك الاسكندر ولاحدى وخمسين سنة من ملك الأنشايين » . وفان البيروني في كتاب الآثار النافية عن القرون الحالية (نشره E. Sachau) ص ٢٨ س ١١ : « ولما خرج (الاسكندر) من بلاد يون وهو بن ست وعشرين سنة متجهراً لقتال دارا . . . ورد بيت المقدس واليهود ساكنوه فأمرهم بترك تاريخ موسى وداود عليهما السلام والتحول الى تاريخه واستعمال تلك السنة أوله وهى السنة السابعة والعشرون من ميلاده ، فأجابوه الى ذلك وانغمروا بأمره فيه آخ »

ورغم هذه النصوص العربية لم نعتز في الكتب اليونانية على مثل هذا التاريخ

(٣) *Épître de Bérunt contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyā ar-Rāzi*, publiée par P. Kraus, Paris ١٩36, p. 25.

(٤) إشارة الى الفصا الواردة في ابناء اثناة من كتاب الأخلاق ، راجع ص ٤٠

(٥) راجع ص ٢٠

لقريب من خمسمائة ونيف للاسكندر ، فان لم نجد لوفنا جالينوس دليلاً آخر بقيت تواريخ الأطباء في عيباء»

وأشار الى نفس هذا الموضوع أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي في كتاب التنبية والإشراف^(١) قائلاً : «التاسع عشر^(٢) قومودوس بن أنطونينوس ملك اثنتي عشرة سنة ، وفي أيامه كان جالينوس تاج الأطباء وإمامهم في عصره الذي به يقتنـون وعلى كـبه يعولون والمفسر لكـب ابقراط والمخلص^(٣) لها . < >^(٤) بمدينة ابرغاس من أرض اليونانيين ، وقد ذكر ذلك جالينوس في كتابه في أخلاق النفس^(٥) في^(٦) فهرست كـبه^(٧) . وبين الاسكندر وقومودوس الملك هذا خمس مائة سنة ونيف قد بين ذلك جالينوس في كتابه في الأخلاق أيضاً^(٨) . فينبغي أن يكون لجالينوس الى وقتنا هذا وهو سنة ١٢٦٧ للإسكندر وسنة ٢٤٥ للهجرة سبع مائة سنة ونيفاً على

(١) طبعة ليدن ١٨٩٣ من ١٣٠ س ٢١ وما يليه

(٢) من ملوك الروم

(٣) في الطبعة : للمخلص

(٤) سقطت هاهنا بعض كلمات ، ولعل الصواب : « < وكان مولد جالينوس > بمدينة » (راجع كتاب محبوب القلوب لمحمد الديلمي ، طبعة حجر الهند ١٣١٧ من ٥١) ، أو « < وكان أصل جالينوس من > مدينة » (راجع كتاب مختصر الدول لابن العربي من ١٢٢ س ١٥) ، أو « < من أهل > مدينة » (راجع ابن القمطلي من ١٢٢ س ١٤)

(٥) يستقر أن المسعودي يذكر هاهنا تأليف جالينوس باسم «كتاب أخلاق النفس» ويسميه في السطر التالي «كتاب الأخلاق» . أما العنوان «أخلاق النفس» فيرد أيضاً عند ابن أبي أصيبعة والبيروني واس جبرول وغيرهم ويظهر أنه أكثر استعمالاً عند المتأخرين . وأيضاً قد رأينا (ص ١١ تعليق ٢) أن النسخة المصححة من رساله حنين بن اسحق «في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس» سميت الكتاب «أخلاق النفس» لا «الأخلاق»

(٦) لعل الصواب : « < و > في » بشرط أنه لم يسقط من النسخة أكثر من هذا

(٧) ورد ذكر قومودوس القيصري في «فهرست كتب جالينوس» ، راجع *Galen Scripta minora*, II, 99, 19.

(٨) هذا دليل جديد على أن التاريخ المذكور ورد حقيقة في كتاب جالينوس

التقريب ، وكان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة وقد كان دين النصرانية ظهر في الروم واليونانيين وغيرهم في أيامه^(١) .

وإذا بحثت عن هذه المواضع التاريخية في نص كتاب الأخلاق الذي نشره فيها بعد ووجدت أنها لا ترد فيه فلا تعجل إذن بالحكم على أن ذلك الكتاب غير الذي ذكره ابن النديم والبيروني وابن القفطي وابن أبي أصيبعة لأن النص الذي وصل إلينا في نسخة الخزانة النيسورية ليس هو كتاب الأخلاق بتمامه بل مختصراً له فقط ، ومن طريقة المختصر أن لا يعنى إلا بالمعاني الجلييلة الهامة دون الالتفات إلى الفروع ولاهتمام بالقصص التاريخية التي وردت استطراداً في ثناياها . وكذلك فكر في صغر حجم هذا المختصر مع كونه مقتبساً من كتاب ذي أربع مقالات ، فإن المقالة الواحدة من الكتب اليونانية بنحو ٣٠ - ٥٠ صفحة أي تزيد عن المختصر كله . وكذلك فاعرف أن المختصر لكتاب الأخلاق قد حذف أكثر الأعلام الواردة في الأصل لأنه ظن أنه ليس للقارىء حاجة بها . مثال ذلك ما ورد في ص ٤٧ س ٧ من القول في « المحتلّين التي في عتق كل واحد من الناس » نسب هذا القول إلى « حكيم » من الحكماء ونحن نعرف

(١) كان ذكر قومودوس الوارد في كتاب الأخلاق وذكر التدينين من النصارى الوارد في حوامع جالينوس لكتاب افلاطون في السياسة (راجع من فوق ص ٢ تطبيق ٧) من أهم دلائل المؤرخين العرب على أن جالينوس لم يكن معاصراً للمسيح كما رواه بعضهم [راجع ابن أبي أصيبعة ص ٧٢ س ١ ، والبيهقي في كتاب نعمة صوان الحكمة (طبعة لاهور ١٩٠٠ ص ٣٠) وفي كتاب المشارب والتجارب (المذكور في كتاب محبوب اقلوب لمحمد الدبلى ص ٥٠)]

أما حوامع كتاب افلاطون في السياسة (كذا المسعودى في كتاب التنبيه والانتزاف ص ١٣١ س ١٠) فقد سماها ابن أبي أصيبعة (ص ٧٦) وابن القفطي (ص ١٢٨) وأبو البداء (و ترجمه ج ١ ص ٦٥) « تفسير جالينوس لكتاب افلاطون في السياسة المدنية » وادعى ابن العري (مختصر الدول ص ١٢٣ س ٣) أن تلك الفقرة مأخوذة من « ترح جالينوس لكتاب افلاطون في الأخلاق وهو المسمى فادن » . والأرجح أن العنوانين (كتاب الأخلاق ونصير كتاب السياسة) انتبها على ابن العري

من كتاب "أبواب" في الطب، وهو من كتب "أبواب الحكيم" (١)

وإن أردت برهاناً أقوى من هذا على أن الكتاب من يد تشره هو في حقيقة مختصر من كتاب الأخلاق الذي ورد ذكره في كتب التراجم فهناك نصاً آخر من كتاب "عنون الأنبياء لابن أبي أصيبعة" (٢) وبإسناده كلام المختصر (٣)

مختصر كتاب "الأخلاق"

ابن أبي أصيبعة

قال (ابن جالينوس) في كتاب

أخلاق النفس : كما أنه يعرض للبدن
المرض والتمتع بالمرض مثل الصرع والشوكة
والتمتع مثل الحذب وتسقط الرأس وقرعه
كذلك يعرض لنفس مرض وقبح فمرضاها
كتمتع وقبحها كالجهل
وكما أنه يعرض في البدن المرض
والتمتع والمرض مثل الصرع والتمتع من
غير مرض مثل الحذب كذلك يعرض
في النفس مرض وقبح فمرضاها كالغضب
وقبحها كالجهل

واقراً أيضاً ما أورده ابن أبي أصيبعة (٤) من المقالة الثالثة من كتاب الأخلاق وهو فصل بقرب معناه مما يوجد في نصنا ص ٤٣ س ١٢ ، قال :

"وقال جالينوس في المقالة الثالثة من كتابه في أخلاق النفس إن بقرط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم ما لم يكن بدانيه فيه أحد من أهل زمانه

(١) Galienus, De medicina, lib. 1, c. 9 (Scripta Galienae, 1, p. 4, c. 9).
 δε γὰρ, ὡς ἂν τοῦ ἐν γένε, πορὰς ἐξ ἀρεθὰ τοῦ πορὰς, τὰς μετὰ τὰς πορὰς
 τὰς πορὰς, τῶν ἰδίων δὲ τὴν ὀπίσω, καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἀλλότριά βλε-
 τὰ δ' αὖτε ἀλλότριοι καθεστήκαμεν.

(٢) ج ١ ص ٨٨ ، وهذا من مآخوذ من كتاب "وادر" "الملاحة والحكمة" وآداب السمع
 "اسماء" "الحنين بن اسحق" كما يظهر مما قاله ابن أبي أصيبعة في أول الفصل ، راجع أيضاً من
 تحت ص ٢٤ تعليق ٣

(٣) ص ٤٢ س ١٩ — ص ٤٣ س ١

(٤) ج ١ ص ٢٩

وكان يعلم أمر الأركان التي منها تركيب أبدان الحيوان وكون جميع لأجسام التي تقبل الكون والفساد وفسادها ، وهو أول من برهن ببراين حقيقة هذه لأشياء التي ذكرنا وبرهن كيف يكون المرض واصحة في جميع الحيوان وفي النبات وهو الذي استنبط أجناس الأمراض وجهات مداواتها .

وراجع أيضاً ما قلناه أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جببرول الفيلسوف الإسرائيلي الأندلسي^(١) في كتاب إصلاح الأخلاق^(٢) ما يقرب معناه من ص ٣١ من المختصر ، قال : وجالينوس يقول في كتاب أخلاق النفس إن الغضب والحرد هما اسمان لمعنى واحد . وقد يظهر في وجه الغاضب كأنه مغموم ويسخن بدنه سخماً قوياً ويخفق قلبه خفقاً قوياً ويكون نبض العروق قوياً سريعاً . وقال فيه : من استعمل الغضب بالفكر ظهر منه الوفاق ومن استعمله بلا فكر ظهر منه الخرق^(٣) . ومن قواه : القوى الغضب الشديد الحرد ليس بعيداً من الجنون^(٤) .

وكذلك قابل ما أورده أبو ريحان البيروني في كتابه في الهند^(٥) من كتاب الأخلاق بما ورد في النص الذي ننشره^(٦)

(١) Munk, *Mémoires de philosophie juive et arabe*, Paris 1895, p. 167 راجع

(٢) *The Improvement of the Moral Qualities... by Solomon ibn Gabirol* . راجع (ed) Stephen S. Wise, New York 1901, p. 36.

أشكر صديق العامل D. H. Baneth الأستاذ بجامعة القدس الذي تعصل فأرسل إلى نص

الفصل المذكور هاهنا

(٣) وافقت هذه الجملة نص المختصر (ص ٣١ س ١٤)

(٤) كان Steinschneider (في المدة المذكورة ص ١٠ ت ٦) أول من به على وجود قطعة من كتاب الأخلاق في نصيب ابن حبرول ، وذكر أن مثل هذه القطعة نرد أيضاً في كتاب الأخلاق ليوسف بن أقيين (راجع مقالة STEINSCHNEIDER في *Ersch-Gruber, Allgem. Encyclopædie* ٥. sect. 31. Theil, p. 52) إلا أن ذلك الكتاب لم يطبع بعد

(٥) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة ، نشره E. Sachal ليدن

١٨٨٧ ، ص ٥٩ س ٢٠ — ص ٦٠ س ٥ . راجع أيضاً الترجمة الاسكاذبية ج ١ ص ١٢٣
(٦) ص ٤٠ س ١٥ ، راجع أيضاً من فوق ص ١٥ يظهر من المقام أن البيروني اعتمد على النص الكامل لكتاب الأخلاق إلا أنه هذبه في بعض المواضع

٢٠

وقال جالينوس في كذب أخلاق
النفس إن في زمان قومودس من التماسرة
وهو قريب من خمس مائة ونصف
للاسكندر^(١) أتى رجلان إلى بايع
مُضام فسأوا - ضم هرمس وأحدهما
يريد نصبه في هيكل ليكون تذكرة
لهرمس والآخري يريد نصبه على قبر ليذكر
به الميت . ولم يتفق إحدى التجاريتين
فأخرا أمره إلى القدر . ورأى^(٢) بايع
مُضام نكت لنبلة في منامه كان الضم
يكنه ويتبول له أيما المراء الفاضل أنا
صنعت قد استفدت بعمل يديك صورة
نسبت إلى كوكب فزالت عن سمة الحجرية
نكت كنت أسمى بها فيها سلف^(٣) وعرفت
بعطارده^(٤) ، وذاًمر إليك الآن في تصييرى
تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد

وقد قيل إن رجلين أتيا في وقت
واحد لباع أضنام فساوياه لضم واحد
من الأضنام المسوية إلى هرمس^(٥) ،
وليس أحدهما يريد أن يحمله في هيكل
ليذكر به هرمس والآخري يريد أن ينصبه
على قبر ليذكر به الميت . ولم يتفق لهما
شراؤه في ذلك يوم فأخراه إلى الغد .
فرأى صاحب الأضنام في تلك الليلة في
منامه أن ذلك المراء يقول له أيما المراء
الفاضل رى من صنعتك ذن وقد
سندت صورة نسب إلى كوكب فليس
نكتى رن حجراً كما كنت لكن أسمى
هرمس ، فالأمر إليك الآن أن تجعلنى
تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد

(١) حدود مختصر ذكر التاريخ ، راجع ص ١٤ وما بينها

(٢) ١ نكت أن جالينوس كتب تاريخه (ص هرمس) فقط كما يدل عليه عبارة البيروني .

عبارة مختصر التبرجى (أو التبرجى) صححت عبارة «لا» ، بسببه إلى هرمس

(٣) في الضمة : وأرى

(٤) تهذيب البيروني

(٥) كتب البيروني «عطارده» مكان «هرمس» اذ كان يعرف بسبع كوكب هرمس

بسم عطارده . راجع أيضاً جومع جيسوس حاشيت البيروني (انظر من فوق ص ٢ تعليق ٧)

فمقابلة هذه النصوص مع دلالتها على صحة رأينا تعرفت أيضاً طريقة مختصر وروحه ،
فهو قد حذف في النص الأول كلمات «اشوصة» و «تسقط الرأس وقرعه» ولخص
الفصول الأخرى غاية التلخيص

وأخيراً فقد عثرنا في ترجمة جالينوس ضمن منتخب كتاب صوان الحكمة لأبي سهل
السجستاني^(١) على قطعة طويلة من كلام جالينوس موافقة لفصل من المقالة الأولى من
كتاب الأخلاق إلا أن السجستاني لم يذكر اسم الكتاب الذي اقتبس كلام جالينوس
منه . وأيضاً فإن قول الذي اقتبسه أطول وأكثر تفصيلاً من النص الوارد في نسخة
الحزانة الصبورية^(٢) . قال :

« وقال (أي جالينوس) : قياس النفس الفضية عند الباطنة قياس الكلب عند
القنص وقياس الفرس عند الفارس ، فإن الكلب يعين القنص على إرادته والفرس يعين
الفارس . وربما تحرك الكلب في غير الوقت الذي يحتاج إليه وعلى غير المقدار الذي
ينبغي وكذلك الفرس . فتحدد أوقات حركات الكلب والفرس وتقديرهما فعل القنص
والفارس ، وانقياد الكلب والفرس لإرادة القنص والفارس فضيلة للكلب والفرس . فاما
القنص والفارس فضيلتهما تكون من حذقهما بصناعة التقص والفروسية ، وسهولة انقياد
الكلب والفرس وصلاحيتهما يكون بطول تأديب القنص والفارس الحاذقين لهما . وليس
كل كلب وفرس بموافق للتأديب لأن منها جموحاً ممتنعاً . فإن اتفق أن يكون الفارس
أو القنص غير حاذق في صناعته والفرس أو الكلب عسير الانقياد كان ملك القنص

(١) نسخة حراة محمد مراد استاسول تحت رقم ١٤٠٨ ص ١١٤ — ١١٥ ، والوجود بها
صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح ، أما كتاب صوان الحكمة فقد بحث عنه
الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في الرسالة المذكورة ص ٧ معلق ١ ، وعدد M PLESSNER و مجلة
Islamica (ح ٤ ص ٥٣٤ وما يليها) المخطوطات المحفوظة منه في مكاتب استاسول ، راجع أيضاً
ما نقله في مقالتي (Bulletin de l'Institut d'Égypte, Les «Controverses» de Fakhr al-Din Rāzī (L. XIX, 1936), p. 207.

(٢) ص ٢٧ س ١٩ وما يليه ، راجع أيضاً الفصل الوارد في كتاب نهضة الأخلاق لمسكويه
الذي نوردته فيها بعد (ص ٣٧)

و... في سريرة قريب منه... ربحاً نبيع ونضحي حيث لا
 يفرق و... ربحاً ربحى بنفسه مع راحته في مهلكة. فلذلك قال افلاطون : إن نيل
 اعتدال كل واحد من أجزاء النفس — بمعنى هذه الأنفس الثلاثة — ليس هو في طبيعة كل
 إنسان بممكن لأنه إن كانت النفس الناطقة بليدة قليلة الفهم والحفظ غير مشتاقة إلى الأفعال
 الجميلة وكانت لشهوان اليمينان قويتين عسرق لانتقاد لم ينكر أن تغفل. فقد يحتاج
 إذن أن تكون النفس الناطقة محبة للجميل مشتاقة إلى الحق عارفة بالصدق الأشياء واختلافها،
 وأن تكون النفس الغضبية وهي الحيوانية قوية سلسة لانتقاد وتكون النفس الشهوانية
 وهي النباتية ضعيفة، لأن هذه النفس غير متادة للنفس الناطقة كما وصفها افلاطون
 وشبها بسبع ضار وقال : إن الذي يحتاج إليه من النفس النباتية ضعفتها لا أديها لئلا
 تمنع النفس الناطقة من أفعالها. وكل شيء يتحرك بحركته ويفعل أفعاله التي هي له فإنه^(١)
 يقوى، وكل شيء يسكن فيه يضعف. فلذلك تكون شهوات من عود منذ صباه
 حصل واستمرته^(٢). فلما من اعتاد منذ صباه ألا يمنع نفسه شهواتها ولا
 يتمنعها منه يكون شهماً، ولهذا المعنى سمي اليونانيون^(٣) شره لا مقموعاً^(٤). فلأدب
 يكسب النفس الغضبية سلاسة لتياد ويكسب النباتية الضعيف، وهذا هو أدب النفس.
 وما النفس الغضبية فليست تنقص قوتها بأديها ولكن يكسب سلاسة لتياد. وإن كان
 الإنسان شجاعاً بالطبع فإن الأدب يحفظ قوة نفسه الغضبية. وقد ظلم قوم أن يعلموا
 هل يمكن أن يصير من هو في غاية الجبن (شجاعاً) ... لا يمكن أن يصير شجاعاً
 قريب إلى الحق. وكذلك ظلم من كان في غاية شره بالطبع أنه لا يصير^(٥) إلى حالات

(١) في نسخة : فاه

(٢) في نسخة : مسته

(٣) في نسخة : شومس

(٤) في نسخة : لا مقموع ، وانقصود : لا مقموع

(٥) شئت من كمال ، وأول صواب : شئت من كمال في غاية حزن

اعفة . ولذلك كانت افلاسفة القدماء يتفقدون ويتعرفون طبائع الصبيان وهم أطفال ، لأن من الأطفال من يرى شديد اشده والله لا يشبع شديد القحة لا يستحي . ومن كل مبه شرهاً مهاباً ولم يكن وقاحاً فلا ينبغي أن يقطع الرجاء من فلاحه لأن الحياة . . . يكور من نفس بصيرة ترى الجميل وتقف عليه . فكما من لا يستحي من نفسه عيبه لا ترى حبيلاً ولا يكون فيها خير . وقد يوحد الدليل الظاهر من الحجة على صحة ما فنت من أنه ينبغي أن يكور لاكتساب الفضائل بالأدب أساس من الطبع . وحدث أن قوماً لا يحصون كثرة من أهل الفضائل ألزموا أولادهم أفضل الأدب من الصا إلى وقت الكبر واجتهدوا في أن يصيروهم مثالهم فلم يقدروا على ذلك .

أما مختصر كتاب الأخلاق فلا يعرف اسمه ولعله أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي المتطلب المترجم^(١) معاصر الوزير علي بن عيسى إذ قال ابن أبي أصيبعة^(٢) في ترجمته له . «ولمّا عثمان الدمشقي من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق» . والظاهر أن المختصر اعتمد في عمله على ترجمة حنين بن اسحق وذلك أن الجملة المقبسة

(١) راجع STEINSCHNEIDER و عمله ZDMG ج ٥٠ (١٨٩٦) ص ٤٠٥—٤٠٦ ،
BROCKELMANN, Suppl., I, 369

ويظهر أن أبو عثمان الدمشقي كان شديد العناية بعلم النفس كما يتبين من رسالة مخطوطة مخطوطة
منهف المخطوطات تحت رقم ٧٤٧٣ ، 11d. ورقه ٦—٥١٢ عنوانها «رسالة في النفس من أبي
كر من القاسم ابن أبي تور الموصل إلى أستاذه أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي» . —
وكذلك ترجم «كتاب فضائل النفس» لمؤلف غير معروف اقتبس منه أبو علي أحمد بن محمد
مسكويه فصلاً طويلاً في كتابه «تهذيب الأخلاق» (طبعة مصر ١٣٢٩ ص ٧١—٧٥) . قال
مسكويه في آخر هذا الفصل : «فهذه ألفاظ هذا الحكميم قد نقلتها خلا وهي مثل أبي عثمان
الدمشقي ، وهذا الرجل فصيح بالعنبر حبيماً أعز البؤسة والبرية مرضى العقل عند جميع من
طالع هذين العنبر وهو مع ذلك شديد التحري لا يراد الألفاظ البؤسية ومعناها في ألفاظ العرب
ومعناها لا تختلف في لفظ ولا معنى . ومن رجع إلى هذا الكتاب أعز المسمى بمصائل النفس
قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها»

(٢) ج ١ ص ٢٣٤

من كتاب الأخلاق التي أوردناها من قبل^(١) عن كتاب عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة وقابلناها بنص المختصر مأخوذة من كتاب «نوادير الفلاسفة» أو «آداب الفلاسفة» لحنين بن إسحق كما يظهر من قول ابن أبي أصيبعة في ذلك المكان^(٢) ومن مقابلة نص كتاب آداب الفلاسفة أيضاً^(٣). فالتوافق التام بين نص المختصر ونص حنين يمكننا القول بأنه مأخوذ من ترجمته دون اعتماد على ترجمة أخرى

هذا ونحن نورد فيها بيل نص المختصر كما وجدناه في نسخة الخزنة التيمورية بعد تصحيحه على قدر استطاعتنا، فإن التصحيف والتخريف فيه كثير، وورد أيضاً خرم كثير في مواضع من آخره لم نوفق إلى تكميلها. ونحن نرجو شرح الكتاب ومقابلة معانيه بكتب يونانية أخرى وتقديره وتبيين منزلته من تاريخ الفلسفة اليونانية والبحث عن أثره في الفلسفة الإسلامية^(٤) إلى فرصة أخرى نرجو أن تسنح في مقبل الأيام أو أن يتكفل بذلك غيرنا من الباحثين

(١) ص ١٨

(٢) ج ١ ص ٨٨ س ٦

(٣) هذا الكتاب لم ينته بعد أصله العربي وإن كان قد وصل إلينا نصه نسج منه، راجع K. MERRIL, Die Sittensprüche der Philosophen "Kitāb ādāb al-falāsifa" von Honein ibn Ishāq, in der Bearbeitung des Muhammad ibn 'Alī al-Anṣārī (Inaug. Diss. München), Leipzig 1921.

وقد ساهم MERRIL (ص ٨) على التوافق التام بين نص ابن أبي أصيبعة ونص «آداب الفلاسفة» أما الترجمة العربية لكتاب آداب الفلاسفة فقد نشرت منذ عدة سنين، راجع: *Sefir Musro* (Haphilosophien "Sinnsprüche der Philosophen"). Aus dem Arabischen des Honein ibn Ishāq ins Hebraeische uebersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharisi. Nach Handschriften herausgegeben von Dr. A. Loewenthal, Frankfurt a. M. 1896.

وقد أمدني العلامة D. H. Baneth بالمص العربي للحملة المنتجة من كتاب الأخلاق وهو هذا

«אמר בספר מדרת הנפש כאשר יארע לנוח רחוקי והמסח החולי כמו השנעון ובאב רעולות והמסח כמו רנבן ומריסת שער הראש כי יארע נפש חולי וכמו וחוריד הכסח ומסח הסכלות»

(٤) ونحن نأثر خاصة بكتاب الأخلاق لحيلينوس أو دكريا. يحكي بن عدی في «كتاب نهديت الأخلاق» (راجع من فوق ص ٣) وأبو علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه في «كتاب نهديت الأخلاق ولطيف الأعراف» (خصوصاً ص ٢٥ منه وما قبلها) وفي غيره من كتبه الحفيقه. راجع أيضاً من تحت ص ٣٧

مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس

< من المقالة الأولى >

قال ^(١) الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختبار. وبيان ذلك أن من الناس قوماً إذا فاجأهم الصوت الهائل ارتاعوا وبهتوا ، وإذا رأوا أو سمعوا شيئاً ^(٢) مضحكا ضحكوا عن غير إرادة ، وربما أرادوا الامتناع فلم يمكنهم ، ولذلك فخصت الفلاسفة عن الخلق هل هو للنفس التي ليست بناطقة فقط أم يشوب الناطقة منه شيء . وقد نستبين أن حركة النفس من غير فكر فيها يدعو إليه الخلق من شوق إلى شيء أو هرب من شيء أو لذة أو أذى وما أشبه ذلك يدل على أن الأخلاق للنفس التي لا نطق لها . وعلى مثال ذلك يدل ما نرى من الأخلاق في الأطفال وفي الحيوان الذي لا نطق له ، فقد نرى بعض الحيوان ^(٣) جباناً كالأرنب والأيل ، وبعضه شجاعاً كالأسد والكلب ، وبعضه ذا مكر كالثعلب والفرد ، وبعضه ذا أنس بالناس كالكلاب ، وبعضه وحشياً نافراً من الناس | كالذئب ، ومنه ما يجب للانفراد كالأسد ، ^(٤) ومنه ما يجب الاجتماع قطعياً قطعياً كالخيل ، ومنه ما يجب الاجتماع زوجاً زوجاً كالنمل ^(٥) ، ومنه ما يجمع الغذاء ، ويعدده لنفسه كالنحل والنمل ، ومنه ما يكسب الغذاء يوماً بيوم كالحمائم ، ومنه ما يسرق ما لا ينتفع كالعقرب ^(٦) ، فانه قد يسرق الفصوص والحواتم

(١) الحيوانات ن

(٢) كالغالب ن ، وفوق السطر كالليامة

(٣) كالقاعق ن

(١) راجع كتاب تهذيب الأخلاق لأبي علي

مسكوبة ص ٢٥ وما يليها

(٢) نى ن

والدراهم والدنانير فيخبأها . ولهذا قالت الفلاسفة القدماء إن الأخلاق لغير الناطقة وأرسطو وغيره يرون أنه قد يشوب النفس الناطقة شيء من الأخلاق ولكن جعلها في التي ليست بناطقة . وقوم متأخرون قد قالوا إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة ولم يكفوا حتى أضافوا إليها أيضاً ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفرع والعشق واللذة والحزن ، والعيان شاهد على بطلان قول هؤلاء

وقد بينت ذلك في الكتاب الذي وضعته في آراء ابقراط وافلاطن وأوصحت هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر وشيئاً غيره به يكون الغضب وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة . ١٩٣ ولست أبالي كيف قيل في هذه الثلاثة أشياء في هذا الكتاب إنما أنفس مختلفة أو أنها أجزاء لنفس الإنسان أو أنها ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد . فإما أنا فإني أسمى في هذا الكتاب الشيء الذي به تكون المكرة النفس الناطقة والنفس المفكرة كان ذلك الشيء نفساً مفردة أو جزء أو قوة ، والشيء الذي يكون به الغضب النفس الغضبية أو النفس الحيوانية ، والشيء الذي به تكون الشهوة النفس الشهوانية أو النفس النباتية ثم نظرت في كل صنف من أصناف الأخلاق والعوارض إلى أي هذه الثلاثة ينبغي أن يضاف . ولنبداً بتفصيل الفعل من العارض بإجمال فنقول : إنه ما دامت نفس الإنسان باقية على حالها فتلك الحال بها كالسكون والهدوء ، وإن تغيرت حالها توهمنا ذلك التغير كالحركة لها . ولأن الحركة منها ما يكون من نفس المتحرك ومنها من قبل غيره والأولى^(١) سمينها فعلاً والثانية عارضاً ، كما إذا حرك أحد شيئاً من موضع إلى آخر فحركة اليد فعل الإنسان واليد وحركة ذلك الشيء عارض له . ١٩٤ وهذا حكمها في حركة المكان ، وأما في التغير فكما إذا مشى الإنسان في الشمس فاسود لونه كان السواد عارضاً للبدن والتسويد فعلاً للشمس . فهذا معنى العارض إذا وضع بازاء الفعل ، وله معنى آخر إذا وضع بازاء الشيء الطبيعي . فالطبيعي للشيء بمنزلة الصحة

(١) لعل العوارض : فالأولى

له ، وغير الطبيعي بمنزلة المرض والمراض إليه . وقد يوجد شيء واحد يتركب من
 وغير طبيعي لآخر . فالحركات التي تحركها الأسنان الهيبتان تنان في لسان على غير
 اعتدل ليست طبيعية^١ للسان لأنها غير معتدلة ، وما كان غير معتدل فهو خارج عن
 استقامة الصحة . وأيضاً فحركات النفس تضر بقوى النفس الناطقة . فالنفس الشهوانية
 مباينة لها وإنما جعلها الباري في الإنسان لكونها ضرورية في الحياة والتناسل . فإن من
 بطلت شهوته لبنة اختار الموت على تناول الغذاء . وكذا في أمر الجماع فإنه لو لم يضاف
 إليه لذة لم يستعمله أحد . وحل الجماع حل غلبة لا يمكن للنفس سيطرة فيها فهو شيء
 ولا استنباطه . ومتى تجاوزت اللذة لاعتدال أضرت ، وإصلاحها في تقديرها وتحديد
 أوقاتها فعل النفس الناطقة . والنفس الناطقة قد تفعل على أفرادها بلا معونة كمعرفتها ١٩٥
 باحق وبانفاق لأشياء واختلافها . فقاما منها النفس الشهوانية من الزواجر في الحركة
 فلا يمكنها دون أن تستجبد بغضبية . فليس يقدر الإنسان على كسر الشهوانية من حركة
 في غير وقتها أو على غير اعتدل ما لم يكن في نفسه العنصرية التي هي حيوانية قوة وحلده .
 وجوهر هذه القوة التي يقوى بها الإنسان على الصبر ومثبات في العمل^٢ ما يرى هو
 الحرارة لغريزية لأن حركة الحرارة لغريزية كلما كانت أقوى كان الإنسان أكثر حركة . وكما
 أن البرد يورث الكسل والسكون والضعف كذلك الحرارة تورث النشاط وحركة
 واتقوة على العمل . ولذلك صار الشباب والحمر يبعثان على الحركة والبشاش ، وشيوخه
 والأدوية الباردة تورثان الكسل والضعف . فإن تمدى بهما الزمان بسلا لأعمال
 والحركات

^١ وقياس النفس غضبية عند الناطقة قياس سائر عند الغنص والفرس عند
 الفارس ، فأنهما وإن عاداه على إرادته^٣ فربما تحركا في غير الوقت الذي يحتاج إليه وعلى

(١) طبعة ن — (٢) راجع من فوق ص ٢١ — ٢٣ العمل الوارد في كتاب صوان
 الحكمة — (٣) إرادة ن

١٩٦ غير المقدار الذى | ينفى . وربما أضرا به ^(١) وربما عقره كلبه وربما جمع به فوره فوقها في هوة يهلكان فيها معاً . فتحديد أوقات حركاتها وتقديرها هو فعله وانقيادها لإرادته هو فضيلة لها وفضيلته هو هي من حذقه بصاعة التقصص والفروسية ، وسهولة انقيادها وصلاهما يكون بطول تأديبه لهما . وليس كل كلب وفرس موافق ^(٢) للتأديب ، لأن منها جموحاً متمنعاً يحتاج في تأديبه إلى زمان طويل وعادة ممتدة وقد يكون القافض والفارس غير عارف

فيحتاج إذن أن تكون الناطقة محبة للجميل مشتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء وأختلافها ، وأن تكون الغضبية سلسلة الانقياد وأن تكون الشهوانية ضعيفة . وكل شيء يجرى بحركته ويفعل أفعاله التي هي له فانه يقوى ، وإن سكن عن ذلك ضعف . فمن اعتاد من صباه التقصص ^(٣) والعفة فشواته معتدلة ، ومن لم يكن يمنع نفسه شهواتها من صباه ولا يقمعها فانه يكون شرهاً . فالأدب يكسب الغضبية السلسلة والشهوانية الضعيف . ^{١٩٧} والنفس الغضبية ليس تنتقص قوتها بآديها لكن الأدب يكسبها | سلسلة الانقياد . وأظن من كان في غاية الجبن والشره بالطبع لا يصير بالأدب في غاية الشجاعة والعفة

وحالات نفس الإنسان المدحوشة تسمى فضيلة والمذمومة تسمى رذيلة . وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين : منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها معرفة أو ظن أو رأى ، ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها أخلاق . ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل وقت الفكر وهو الوجد في البدن والغم في النفس ، ومن هذين يكون لأن مع كل طفل تصور الشيء الموافق له والشيء المخالف له في وهمه ومحبة لما واقعته وبغض لما خالفه ، ولهذا يطلب ما يوافق ويهرب مما يخالفه . وهذه الأشياء موجودة بالطبع للحيوان

(١) اصاره ن — (٢) موافق ن — (٣) وفي نص صوان الحكمة : الفصل

بعضه يروم أن يضرب بيديه ورجليه من ظن أنه قد آذاه . وهذا يدل على أنهم قد صار لهم مع توهم ما ألحقهم وألحقهم توهم لأسباب الثلاثة المذكورة ، وصار لهم أيضاً ١٩٨ مع ذلك شهوة الانتقام مما آذاهم والحب لمن رفع عنهم ما يؤذيهم . فأنهم حينئذ ينشتمون ويضحكون للآفات ويريدون ضرب وعص من آذاهم . وهذا العارض هو المسمى غضباً ، ويعرض معه . مئين حمرة نارية وجميع أوجه حمرة وحمرة وامتناء . فقد تبين أن شهوة الانتقام من المؤذى طبيعية في الناس غير متعلقة كشهوة الحرب مما أوجع وشهوة الميل إلى السب . فالصبيان لم يفكروا فأروا أن الانتقام من المؤذى صواب بل ذلك فيه رطلع : كما قيل إلى السب والحرب من المؤذى . فلما صار الصبيان إلى السنة الثالثة تبين فيهم آثار الحياة والتمتع . فترى بعضهم يتجمل ولا يرفع نظره في وجه من يلومه على فعل ما قد نهى عنه ويسر بالمدح . وبعضه . ضد وهذا يظهر في الذين لم يؤدوا بعد بفنرب وخوف . ومن كان يحب الكرامة . لا يتجمل الشقة في يرجو به المدح . وإذا كان هذا يحب الكرامة حياً طبيعياً لا خوفاً من شيء محسوس ولا طلباً لشيء محسوس فهو يفتخ ، ومن كان بالشد من هذا ليس يفتخ ولا يتبعه ولا يقبل أدياً خلقياً ولا كتابياً^(١)

وما يدل أيضاً على أن بعض | الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأى إلى ١٩٩ الغشيلة وبعضه إلى الرذيلة أو قد ترى أنه قد ينال أحدهم ردى من يلاجه فترى بعضهم يرحمه ويعينه وبعضه يضحك عليه ويفرح به وربما ساعد وشارك في ذنبه . وقد ترى بعضهم يستألف بعضاً من مضاعب ، وبعضهم يدفع بعضاً في مواضع الهككة ويغشون ويفتنون^(٢) . وبعضهم لا يسمحون بشيء مما في أيديهم ومنهم من يحسد ومنهم

من لا يحسد ، وهذا كله قبل التأديب . وبأخلة فليس يوجد شيء من الأفعال ولا من العوارض ولا من الأخلاق في الإنسان إلا بشكل لا وقد يوجد فيه في وقت صباه . فقد بطل أن تكون جميع العوارض بالرأى والفكر لأن ما يكون بالرأى والفكر لا يكون عارضاً لكنه يكون إما ظناً صادقاً أو كاذباً وإما معرفة . وأما العارض فانه حركة بيمية بلا فكر ولا روية ولا عزيمة رأى

وليس هذا موضع الملاحظة في هذه الأشياء لكى آخذ^(١) أصل كل ما أخص عنه في هذا الكتاب بما يظهر في الصبيان الصغار ليكون تمييز الحركات البيمية المحضة مما يخلطه^{٢٠٠} | شيء من الظنون التى للناطقة وآرائها أمهل . وذلك من أنفع الأشياء لمن أراد أن يكسب الأخلاق المحمودة وبصرف نفسه من الأخلاق الرديئة . لأن من الناس من يعيش معاً واقفه بالطبع تاركاً لما خاذه بغير روية ، ومنهم من صار إلى الروية والتفكر في طبائع الأشياء فرأى أن الرأى الموافق اتباع ما واقفه بالطبع وترك ما خاذه أو خلاف ذلك . فصارت سيرة كل واحد من هؤلاء من ذلك الوقت وانقياده للأفعال في سائر عمره يميل الطبع والرأى المكسب . فان كان ممن^(٢) ظن أن اللذة بالمطعم والمشرب وكل ما تنال معرفته بالحس خير يضاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعي إلى اللذة ، وإن كان ممن ظن أن الرياسة خير يضاعف بذلك ميل نفسه الفضائية الطبيعي إلى غلبة الناس والتروؤس عليهم . وهذه الزيادة في الميل الطبيعي تميل عن الانسانية إلى البيمية . فاما من رأى أن معرفة طبيعة كل ما في العالم خير فانه يزيد بذلك في ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق . ويتبع ذلك الزهد في الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب | والتقنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكرتهم من قبل

وينبئ أن تنظر فيمن قد جاوز من الصبيان إلى أفعاله وإلى أسبابها ، فانك تجد

بعضها الحق وسببها الرأى . . . من ثبوتها . . .
ق، وأما ما كان منها بفكر وروية فسيها رأى . ولأثره اوديته متى كشفت
سأها ببيان أبطنها من النفس ، وإن كانت من طبع أو عادة فهذه التبول تكسرها ،
إبطالها البتة فلا . < والخلق > يكون بعادة دائمة لأشياء يقيمها لإنسان في
ه وأشياء يفعلها دائما في كل يوم مما أنا واصفه فيما بعد . لكن قياس الصبي في
(ح أخلاقه إلى الشيخ كقياس لشجرة أول ما تنبت إليها بعد كمالها ، فانها في
من سهلة الميلان إلى ما تميل إليه ، فإذا كبرت عسر نقلها عن حالها وربما لم
ت . ولذلك نرى الناس وقت شيخوختهم على الحال التي كانوا عليها وقت شببتهم
بأزادوا فيها

وبينى أن أضع علامات الأخلاق وأبدي عن خسته الحرد والغضب^١ . وقد
إن اختلاف الحرد والغضب بأشدة والكمرة . وقوم قالوا إن الحرد يكون من
سان على أهل محبته في غلط كان منهم أو تغريظ ، والغضب يكون منه على ٢٠٢
رأس . فاذن ليس الغضب على أهل المحبة بغضب محض لأنه لا به إلا سار
تقمه إساءة من أحب فحاط غضبه عم ، ومن استعمل غضب مع ضكر ظهر
أوفر ومن استعمله بلا فسكر ظهر منه انور . ومن خواص الغضبان الصبح
تهدد . فاما الجحد فليس كذلك لأن عقله لا يعزب عنه في تلك الحال ولذلك لا
يرفلى بيديه سلاح الأعداء كما يفعل السبع بل ربما يفعل ما ينبغي . فان أراد القتال
فعل صناعة الحرب وآلاته ، وإن أراد الصراع استعمل صناعته ، وكذلك كل
سمة^٢ من سائر الصناعات التي يحتاج فيها إلى الجهد والبطش ، < فانه > يستعمل الصناعة
راضة لما يريد إذا كان مع غضبه فكر يقدر به أموره . فان غلب الغضب حتى يزيل
كلم يحضره ما يحسن من الصناعة التي يقاوم بها ما غضبه . والغضب شديد ليس

^(١) راجع في التوطئة ص ١٩ ما اقتبس ابن جبرول من هذا الفصل — ^(٢) واحد ن

ببعيد من الحور، فكيف يكون من أعرص النفس الناطقة ، وأفكر ببطل إذا عرصت
 ٢٠٣ هذه الأعراض لا سيما إذا كانت قوية . واخلاف بين انجد والتور مع عموم حركة
 الغضب لهما وقونها فيما أن حركة الغضب في التور غير معتدلة ولا مقدرة بالفكر وفي
 انجد معتدلة مقدرة بالفكر . وانجدة يكون معها الحلم والحياء والتور يكون معه الطيش
 والقحة . والتور في الحرب إما أن لا يكون أقام في نفسه أمراً جليلاً يقصده ، وإما
 أن كان قد تقدم فأقام ذلك في نفسه فقد بطل ما أقام في الوقت الذي صار فيه إلى
 التور . ولذلك يذهب حياء هؤلاء ويصيرون إلى أن لا يعبتوا ولا < يهوا > برئيسهم
 ولا يفهموا قوله ولا يسمعوا^(١) أمره في حال تهورهم . فالنجدة تكون من قصد النفس الناطقة
 إلى الجليل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كان لها في طبيعتها الحال التي تقاوم
 بها الأشياء الهائلة ، والتور يكون في الحرب إذا لم تقصد النفس الناطقة إلى الجليل
 وكانت النفس الغضبية على حال لا يهولها ما يهول مثلها سائر الناس . وصنفان يقصدان
 إلى الجليل بلا فكر ولا تثبت أحدهما بظن^(٢) صواب والآخر بظن^(٣) خطأ^(٤) ،
 وثلاثة^(٥) بفكر أحدهما بظن صواب والآخر بظن خطأ^(٦) والثالث بمعرفة . فاصناف
 ٢٠٤ الأخلاق^(٧) في الجسارة ستة تعما^(٨) حل واحدة طبيعية^(٩) للنفس الغضبية بها يكون الإنسان
 جسوراً ، ويلزمها الاختلاف من قبل حالة النفس الناطقة . فمن جسر على غير معرفة
 ولا عزيمة رأى لا يقال له نجدة لكن إن كان إقدامه بشيء خطر في وهمه أنه جميل عن
 غير تثبت قبل إن له محامة . ومع زوال الجهل بالشئ الذي يظن به أنه شر يزول
 الفرع منه كحال الإنسان مع الحيات التي لا تؤذى . وكذلك يعرض لبعض الحيوان
 الذي لا نطق له أن يخاف من بعض في أول ما يراه كما يعرض للجيل إذا رأت الجبال

(٥) الاخلاف ن

(٦) تسلمها ن

(٧) طبيعة ن

(١) يسمعون ن

(٢) يظن (مرتين) ن

(٣) سقط من الأصل وأضيف على الهامش

(٤) وثلاث ن

والعبيلة حتى إذا عرفت بالثبوت أنها لا تنال منها مكروهاً لم تحفظها . وأما الشيء الذى لا يخاف إذا روى فليس يحتاج فى الإقدام عليه إلى جسارة لأن العدة إنما تكون والخوف من الشيء قائم إذا حمل الإنسان عليه لتوهمه أن ذلك أجمل . لأن الشيء الذى يكرهه ويتحجم عنه بالطبع ضرر من . أحدهما هو الذى يرى أنه شر ولا آخر هو الذى يرى أنه قبيح . والمجدة فى توقى القبيح أكثر من الشر والجلب بالعكس . والأول كالذى يؤثر الموت على الهزيمة فى الحرب والذى يحتمل العذاب على أن يكذب على صديقه . ٢٠٥ وقد وجد هذا فى بعض العبيد مع مواليهم وإن كانوا لم يؤدبوا^(١) ، فبذل هذا على أن محبة الجميل موجودة بالطبع فى بعض الناس وعلى أن محبة الأفعال الجميلة التى فى محى الجميل من محبة الله فى المؤثرين لها . وهذا يبطل قول من يقول إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط

وقد قيل إن بعض الأفعال الجميلة هى^(٢) ما قصد به غاية من غايات الخير كالحس اللذة أو السلامة عند قاصديها فى إظهار ما يؤدى إليها ولو كان فيه أذى . وأما من رأى أن الخير هو الفضائل والأفعال التى تكون عنها وأن الشر ضد ذلك ولا يرى أن الموت والألم شر فينبغى أن يكون يهرب من الشره والتهور والجور والخبث^(٣) وأن يسكن إلى العفة والتجدة والعدالة والفهم ، وينبغى أن يسعى من يفرغ من الجبن شجاعاً وهذا هذر . فطبيعة القبح غير طبيعة الشر فى الوهم والوجود ، وكذلك طبيعة الجميل غير طبيعة الخير . فكما أن اعتدال الأعضاء يولد الجمال فى الأبدان كذلك اعتدال الأنفس فى الإنسان يفعل الجمال الذى للنفس . والاعتدال فى الأنفس والبدن فى وجهين أحدهما الحال التى قد توجد لها وهما لا يفعلان الأفعال التى تكون بتلك الحال ، والآخى فى الأفعال^(٤) التى تكون لها عند الفعل . والجمال والقبح يجلان من ٢٠٦ النفس محل الجمال والقبح من البدن . وأما الخير والشر فانهما عند النفس بمنزلة الصحة

(١) راجع من فوق ص ١٤ — (٢) وهى — (٣) والخبث ن ، ولعل الصواب : والخبث

— (٤) لعله الصواب : الأحوال

والمرض عند البدن . وكما أن القبح مكروه للبدن كذلك هو للنفس ، وقبح النفس هو الجور لأن الجور قبح الأنفس الثلاث

وأما فساد سائر الفضائل سوى العدالة فإنها قبح بعض الأنفس الثلاث دون البعض . ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل فقد اختار أن يكون بمنزلة خنزير على أن يكون بمنزلة ملاك . وذلك أن الملائكة لا تفتدى ولا تناسل لأن جوهرها باق على حال واحدة . وأما أبدان الحيوان فلأنها تتغير وتفسد جعل الباري فيها شهوة الطعام والتناسل لتبقى بهما وغلط بالشهوة اللذة لتكون داعياً إلى تناول ما يحتاج إليه . فمن كان في طبعه وفعله أن يجعل هذه اللذة غايته فهو بمنزلة الخنازير ، ومن كان طبعه حب الجميل وفعله قد اتدى بسيرة الملائكة . ولذلك استحق هؤلاء أن يسوا متاهلين ويستحق أصحاب اللذات أن يسوا بهائم . فالأشياء المرغوب فيها هي الخير والجميل والهروب منها هي الشر والقبح . فيجب | إذا كان الفعل خيراً وجيلاً أن يختاره الناس ٢٠٧
كاهم ، وإذا كان شراً وقبيحاً أن يكرهوه جميعهم ، وهذا متفق عليه

وأما إذا اختلف ازدواج هذه الأربعة فقد اختلف الناس فيها . فمنهم من اختار ما يظن أنه جميل على ما يظن أنه خير وهذا نجد وعكسه جبان . فينبغي أن يعود الإنسان نفسه الناطقة بحبة الجميل ويملكها أمر نفسه الغضبية . فان كانت جسورة بالطبع والأدب يكسبها السلاسة^(١) والانقياد ، وإن كانت عديمة الجسارة فهي تصير خيراً^(٢) مما كانت . ولا يمكن أن تصير إلى حال النجدة لأن القوة لا يكتسبها الضعيف بالرياضة كما يكتسبها القوى ، كما أن الأبدان المسقامة^(٣) التركيب التي لا تصير بالتدبير والرياضة إلى حال الصحة والقوة كذلك في الأنفس

نعت المقالة الأولى والله الحمد والشكر دائماً

(١) السلامة ن — (٢) خير ن — (٣) على الهامش : أى السقيمة

من المقالة الثانية

قد تكلمنا في المجدة والجبن بعد الكلام العام في الأخلاق . وفي هذه المقالة نجعل الكلام في الأخلاق التي تكون من النفس الشهوانية التي في الكبد وهي السبية التي تغزو أبداننا وتنميا وتحفظ حياتها عليها وتولد البذر لبقاء النسل | للحيوان والنبات . ٢٠٨ ولأن الحيوان أرطب جعل بزره مثله ، ولأن النبات أيبس جعل بزره مثله ، ولا بد من ترطيبه عندما يلتقي في الأرض التي لا بد أن^(١) تكون على اعتدال الرطوبة . وكل معتد فهو يجذب الشيء الشاكل له في مزاجه ثم يشبه بذاته ويلحمه بها ، والباقي الذي لا يشبه به تشبهاً تاماً فإنه يكون فضلاً ويحتاج إلى قوة تدفعه . فيه إذن قوة يفرق بها بين المشاكل ونحوه^(٢) ، فيقبل المشاكل له ويترك لمخالف له . ومنه يولد فيه البرر كما تولد الفضول ، لأن البذر في الحيوان والنبات فضل لكن ليس كسائر الفضول غيره أعنى البول والبراز والبصاق وغيره ، لأن توليده ليس كوليده هذه الفضول . فإن المني توليده من دم جيد ، وجميع أعضاء البدن الأصلية إنما تغذى بما هو في طبيعته مثل المني . وتولد المني في الحيوان^(٣) ليس يكون فيها هو في النشوء^(٤) ولا فيها قد هرم وإنما ينولد فيها بين هذين الوقتين . وأكله ما كان في وسط الأسنان^(٥) كلها ، والذي قبله وبعده فأقل كلاً في القوة والمقدار . ويحتاج المني كما يحتاج سائر الفضول إلى القذف ، ولذلك يضطر الحيوان إلى الحركة المعبنة على قذفه^(٦)

... | التي بها يشارك البهائم ورأى أن جميع الناس يرون هذا بالعقل . فأنهم يمدحون ٢٠٩ ويتعجبون ممن استهان بالجماع والمطعم والشرب والطيب وبالجملة أسباب لذات الدنيا ووهب عمره كله إما لأفعال النفس الناطقة كسقراط وفلاطون وغيرها ، وإما لأعمال

(١) لا بد وان ن

(٢) ونحوه ن

(٣) وردت الكلمات « في الحيوان » على

(٤) بياس صحيفتين و نسخة

هامش النسخة

(٥) البسوق ن

(٥) الاسنان ن

(٦)

سياسة من اختيرت نجبة^١ لولاية والعمل لنفع كثيرين كما فعل سولن وغيره ممن
 نسيم الناس اوضع نوايس ورأوا أن يقتدوا بسيرتهم لما أعجبهم من فضلهم ، وأما لو هم
 مشورة من نوايسهم التي تستعمل إلى هذه الغاية في مدن كثيرة . ومن خيار الناس
 صنف ثالث يستعملون^(٢) الوجهين جميعاً أعنى النظر في الطباع المسمى حكمة والنظر في
 السياسة . وكما يميل الناس إلى اللذة من قبل أنها إحدى القوى التي يكون بها تدير
 ما يقيمهم كذلك يميلون إلى القوة^(٣) الأخرى التي هي فيهم كقوة التي في الملائكة . وبهذه
 يعجبون من أن الفضل ويمدحونه بالتطهير وبعضهم كالوالى

فإذا كانت سيرة تقوم الخيار محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس وسيرة من
 ٢١٠ اختار الاستمتاع بالذات | غير محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس فقد تبين أن
 ميل الناس إلى الجميل بانطع كثير ، والجميل هو الفضائل والأفعال التي تكون بالفضائل .
 ولا يخرج عن هذا إلا آحاد ممن قد غلبت عليه اللذة أو هو غنى في الأمور أو سبى
 النفس . وما يمتح ذلك من يرى بحجاب الذات حرصاً على ستره عليه ولا سيما
 وقت تناول لذاتهم . فلو كانت ممدوحة لم تكن مستورة . ولو كانت هذه الذات هي
 الخبرات لكان أعظم لذات هي أعظم اخيرات . وإن كانت هذه هكذا فما بالمهم يستودعون
 الصفة أعظم اخيرات وليس يفعلون كذلك في باقي اخيرات التي هم معترفون بأنها اخيرات ،
 وما العنة التي صار لاجلها يفر الناس وتنفر نفوسهم من الجماعة ظاهراً ولو قل جباؤهم ما
 سوى هذا ؟ فليس ذلك إلا لأن قوة النفس الملكية التي فيهم وإن كانت غير مرتاضة
 فإن فيها بقية ترى بها جمال الفضائل وتماجة اللذة رؤية خفية . فإن هي قدرت على
 أن ترى ذلك رؤية بينة أبغضت الذات حتى إن الإنسان يصير مستحيماً من نفسه إذا
 ٢١١ تعبد للذات فتدفع عن أن يستحي من غيره . وليس بمعجب أن يكون بعد ما بين
 الناس من اختلاف في^(٤) الأخلاق والسير — على أن قوى أنفسهم واحدة — يبلغ^٤

إلى أن يكون بعضهم شياً باللائكة وبعضهم شياً بالخنازير والدود^(١). وذلك أنه لما كان تمثيل القوى المختلفة التي في النفس للإنسان تمثيلاً متضاداً جهلت كل واحدة في^(٢)

١١ أشار أبو علي مسكويه إلى هذا الموضع من كتاب حاليوس إذ قال في كتاب نهديب الأخلاق (ص ٣٦ وما يليها) : وسيظهر عند ذلك أن من رضى لنفسه تحصيل البسات البديية وحملها غاية وأقصى سعادته فقد رضى بأخص المودبة لأحسن الموالى لأنه يصير منه الكريمة التي تناسبها اللائكة عدداً للنفس البديية التي تناسبها الخنازير والخنازير والديدان وحداث الجواهر التي تشارك في هذا الحال . وقد تعجب حاليوس في كتابه لدى سماعه ما ذكره النفس من هذا الرأي وكثر استعجاله بموم الذين هذه مرتبتهم من النفس إلا أنه قال : إن هؤلاء الخنازير الذين سيوتهم أنوار السور وأردأها إذا وحدوا إنساناً هذا رأيه ومدهه نصره وبهواه ودعوا إليه ليوموا بذلك أنهم غير معردين بهذه الطريقة لأنهم ليطون أنهم متى وصف أهل الفصل والسبل من الذين يمثل ما هم عليه كل ذلك عذراً لهم ونموهاً على قوم آخرين في مثل صريقتهم . وهؤلاء هم الذين يعدون الأحداث بابهم أن العصبية في ما تدعوم إليه طبيعة المدن من الملاذ وأن تلك الفصل لأحر الملكية ، أن تكون باطلة ليست بشيء النة وأما أن يكون غير ممكنة لأحد من الناس . والناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات فيكثر أسمعهم ويقل الفصل . فبهم . وإذا نمة الواحد بعد الواحد منهم إلى أن هذه البسات إنما هي لصورة الجسد وأن بده مركب من الطوائع المتضادة أعنى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وأنه إنما صالح بالساكن والمشرب أمراً تحدث به عند الانحلال لحفظ تركيبه على حالة واحدة أبداً ما أمكن ذلك فيه ، وأن . لاج المرض ليس بسعادة تامة والراحة من الألم ليست بغاية مطية ولا خير محض ، وأن السعيد التام هو من لا يمرض له مرض النة ، وعرف مع ذلك أيضاً أن اللائكة الأوار الذين اصطفاهم الله قومه لا تلحفهم هذه الآلام فلا يحتاجون إلى مداوتها بالأكل والشرب ، وأن الله تعالى منزّه متعال عن هذه الأوصاف ، عارضوه بأن بعض البشر أشرف من اللائكة . أن الله تعالى أجل من أن يذكر مع الخلق ، وشاغوه وسعوا رأيه وأوفوا له شياً ماطة حتى شك في صحة ما تنبه إليه وأرشد عقله إليه . والمعب الذي لا يتفق هو أنهم مع رأيهم هذا إذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها واستهان بالمدة والتمتع وصام وصبر واقصر على ما أبنت الأرض عظموه وكثر تعجبهم منه وأهلوه للمراتب العظيمة وروعوا أنه ولي الله وصفيه وأنه شبيه بالملك وأنه أرفع طبقة من البشر ويحضون له ويدلون غاية الدل ويمدون أنفسهم أشقياء بالاضافة إليه . والسبب في ذلك هو أنهم وإن كانوا من أفس الرأي وسعادته على ما ترى فإن فهم من تلك القوة الأخرى الكريمة الميزة وإن كانت ضعيفة ما يبرهم فضيلة ذوى الفصل فيضطرون إلى أكرامهم ونظيمهم

نفساً على حراف ما سبب [من] قوة غلبة لها في أخلاقه، ودرت أن قوة الشهوانية لا روية لها ولا تمييز، فلا تحرف بالافعال الجميلة ولا بالسيرة الملكية لأنها إنما تعبد هذه نفساً وإنما تهرب من الأدنى. وما لنفس الإنسانية فعل ضد حل الشهوانية لأنها تؤثر معرفة لأشياء لاسها التي معرفتها أجمل، وتستحي من أسباب الهذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية. وهذا كمن يؤثر الجوع على أخذ الخبز من غير الوجوه المستحبة وكما يتنعم الإنسان من شرب الماء البارد عند التهاب الحنجرة إذا علم أن الماء يضره. وهكذا تعمل في مجربة نفس الشهوانية لها لطلب الجماع إذا رأت أن في ذلك مضرة كثيرة للبشر أولادهم. ولهذا الجهاد أعان البارئ الإنسان بالنفس الغضبية، في تمنع نفسه الماطقة. على قمع الشهوانية ومنع حركتها الزائدة

٢١٢

ولذلك الأشياء التي تشاق لها وتشها كل واحدة من هذه الثلاث^(١) النفس الحسية مطبوعون على شهواتها ويخالف بعضهم بعضاً بكثرة شهوة لها وقتها. كما نرى الناس في أعضاء أبدانهم إذا قيس بعضهم إلى بعض على مثل هذه الحال، فأنهم من دون في وجود الأعضاء لهم محسوسون في أعمال أعضائهم بالحدة والضعف. فإن بعضهم حاد البصر والسمع، وبعضهم كليل البصر ثقيل السمع، وبعضهم فصيح في كلامه أي مبين في جميع أجزائه وحروفه، وبعضهم ثقل وكلامه غير مبين، وبعضهم سريع العا. وبعضهم بطيء، وبعضهم بين ذلك، ومنهم الأقرب إلى أحد الطرفين ومنهم الأبعد. وكذلك نرى الصبيان يخالف بعضهم بعضاً في حالات نفوسهم منذ ولادتهم في الشره والغيظ والهمة وما شابه ذلك، وكذلك في الصدق والكذب والنهم والبلادة والحفظ والنسيان أما هم فهو يكون في النفس الماطقة فقط، وهو قوة بصر الاتفاق والاختلاف في جميع الأشياء، وميل هذه النفس إلى الجميل. وأما الغضبية فيها الغضب ولذلك سميت بالغضبية وهي إلى الغلبة. وأما الشهوانية فيها قوة تغري البدن وميها إلى هذه. وهذه

٢١٣

تفى أصول الأخلاق ، وأما " اختلاف أحناف الأخلاق فانما يكون " من قبل الكثرة والقلة في ميل كل واحدة من أنفس في مقدار قوتها الطبيعية . وينبغي أن نتصور أن النفس التي فيها كآها مركبة من ثلاثة أشياء قد قرن بعضها إلى بعض كما لو ربط إنسان بكلب أو حمار وحش فأحسن تدبير هذه الحال . فإذا توهما ذلك وجدنا أنه يجب " أن تستعمل كل واحدة من أنفس الثلاث ميلها وقوتها الخاصة بها ، ولا تخلو في ذلك من أن تكون متفقة أو متعارفة " . أما الاتفاق فيكون بينها إذا انقادت اثنتان لواحدة ، وأما التنازع فإذا حبت كل واحدة من الترتوس أو اثنتان منهن . فإذا قويت إحداها وضعف الأخرى ان جبرتها على هوها . وإذا طال زمان " استتبعهما لما يخصها عاوناهما لاسيما الفكرية فإياها تلتطف في ذلك عرفت بما لا تعرفه الغضبية ولا الشهوانية . وكذلك إذا قويت اثنتان وضعفت الأخرى اقتاداهما لأهوائهما " .
والمقصود استخدام الطاقة الغضبية في قمع الشهوانية ورياضة الغضبية للانقياد للطاقة . ٢١٤
وقصد ذي الفصل أن يصلح أولاً نفسه ثم من بعد ذلك نفوس غيره ممن قدر عليه من الناس كافة الأقرب فالأقرب " أهل المنزل ثم أهل النسب ثم أهل المدينة ثم الناس كافة بتعليمه إياهم بالقول ما ينبغي أن يفعلوه وتصيروه نفسه بما يفعل قدوة لهم ، والحال التي بها يصلح ذو الفضل أمر منزله هي الحال التي بها يصلح منازل غيره من أقربائه وأصدقائه وأهل مدينته ومن أمكه

واعلم أن كل أحد يكره أن ينسب إلى الشره والجور والجهل ويسره أن يوصف بالعبق والحلم والفهم ، لكنهم إنما يؤنون من قبل استصعاب المجاهدة والرياضة وطلب اللذة والبطالة

واعلم أن البدن إنما قرن بك ليكون لك آلة للأفعال ، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن ، والغضبية لتستجد بها على الشهوانية . وكما أن إنساناً

(١) وما ن — (٢) تكون — (٣) على هامش : لا بد — (٤) مبارعة ن —
(٥) الزمان ن — (٦) لأقواما ن — (٧) بالأقرب ن

لوقضت يده ورجلاه وباقى أعضائه التى يمكن أن يبقى بعد عدها حياً باقياً على
 إلتئجه لبقاء فكره وخله لكان باقياً إنساناً ، كذلك إذا أمكن أن يبقى حياً عاقلاً
 بعد عدم جميع أعضاء بدنه | وقد تعرى مع تعريه من البدن من النفس التى تغزو البدن . ٢١٥
 وإذا كنت إنما أنت إنساناً^(١) بالنفس الناطقة وقد يمكن بقاؤك^(٢) بها دون الشهوانية
 والغضبية حياً عاقلاً ولو خلت منها لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغى أن تستخف
 بأهلها وعوارضها^(٣) . ن كنت إذ تخلصت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن
 تقدر أن تفقد وتفهم كما قال حذاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت فاعلم أن
 سيرتك بعد تخلصك من لبدن ستكون كبيرة الملائكة . فان لم تكن بعد صبح عندك
 أن العمل الذى فىك لا يموت فلا أقل من أن تلتبس ما دمت حياً أن تكون سيرتك
 شبيهة بسيرة الملائكة

واعلمك تقول إن ذلك غير ممكن ، وإنما أوافقك على هذا لأنه لا بد لك من
 أن تأكل وتشرب . ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلا طعام ولا شراب
 لكنت تكون ملاكاً كذلك^(٤) . إن أنت فتصرت على ما لا بد منه فى حياة البدن
 فرت أن تكون ملاكاً . فالأمر إليك فى إكرام نفسك بمشابهة الملائكة أو إهدائها
 بمشابهة البهائم . وقد قيل^(٥) أن رجلى أنبا فى وقت واحد لباع أصنام فسأوا ما^(٦) انضم وحد
 من الأصنام المنسوبة إلى هرمس ، وكان أحدهما يريد أن يجعله فى هيكل لذكر به
 هرمس والآخر يريد أن ينصبه على قبر لذكر به الميت ، ولم يتفق لهما شراؤه فى ذلك
 اليوم فأتخراه إلى الله . فرأى صاحب الأصنام فى تلك الليلة فى منامه أن ذلك الصنم
 يقول له : « يا الرجل الفاضل إني من صنعتك الآن وقد استغدت صورة تنسب
 إلى كوكب طليس أسمى الآن حجراً كما كنت لكن أسمى هرمس . والأمر إليك الآن أن
 تجعلنى تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد » . فهذا قولى لمن قصد النظر فى أمر نفسه

١ — ن — ٢ — ن — ٣ — اعوارضها ن — ٤ — وكذلك ن —

٥ — جمع القومته من ٢٠

وله زيادة على الضم بكونه لا يتصرف في ذاته غيره لأنه حر^(١) حيث إرادته . وما أولى من كان هكذا بأن يضع نفسه في أعلى رتب سكرمة ، ولاكرمة أنظم من مرتبة الاقتداء بأنه حسب الإمكان البشرى . وهذا يكون بالاستخفاف بالذات الحاضرة وإثبات الجليل

ومن الفضائل فضائل إنفا هي للإنسان ولا تليق بالملاك ، لأنه لما كان غير محتاج إلى غذاء وتنازل ودفع الأمر لم يحتاج^(٢) إلى فضيلة ضبط النفس عن الشهوات . ومن لم يكن فيه شهوة الذات فليس يكون فيه قوة لغاية لها . إنما لإنسان فلاذى واللذة ٢١٧ لازمان له قبل جميع العوارض ، لأنه يفر من الأذى ويميل إلى اللذة منذ طفولته . واللذة ليست هي الغاية المقصودة لـ ~~لـ~~ كالمصيدة للإنسان تجذبه إلى الوقوع فيها به فتأوه^(٣) . واللذة هي غاية النفس الشهوانية لا لـ ~~لـ~~ ولا لـ ~~لـ~~ على رأى بعضهم ، وليس كذلك . فإن غاية الشهوانية حياة البين واللذة الطعام ، والجماع بمنزلة طعام الذى يجعل فى المصيدة ليعاد به الحيوان ، فليس هو بغاية ولا ثمرة ولا خير حقيقى لا لنفس النباتية ولا لغيرها لكنها كالمصيدة للنفس التى لا فكر لها . فـ ~~لـ~~ نفس الفكرية فليس يجرى فعلها على اللذة كحال أصبيان والبهائم بل بتميز "أمر" لا وجود . قال "إسـ" العاقل ليس إنما يأكل إذا جاع بمنزلة الحيوان الذى^(٤) لا فكر له ، لكنه وإن لم يجع ثم احتاج بدنه إلى الغذاء تناول طعاماً ، وإن جاع ثم لم يكن ذلك وقتاً صالحاً تناول الطعام أخره ، وكذلك حاله فى الشرب والجماع . والنفس النباتية تبغض ما ليس بلذيذ لأن مجرى عملها هو على اللذة والأذى . وإذا كان الطعام غير لذىذ عاته وساء هضمها له وربما قذخه بالقيء ، وإذا | كان لذىذاً اكتفته وجاد هضمها

٢١٨

نمت المغالة الثانية والمجد والشكر لله دائماً

(١) حرأ ن — (٢) محتاج ن ع — (٣) قيامه ن — (٤) التى ن

من المقالة الثالثة

وما يَـلـبـسـان وسائر ما تكونه في الأرحام فإنه وإياه ما دام^(١) في الشكون إلى أن يصير^(٢) إلى حال كمال الحلقة قائماً^(٣) فيه النفس النباتية فقط . والحياة إنما هو هرب من لئمة ولا يكون إلا بإقامة التقيج والجميل في النفس . ومن أراد الطريقة المحمودة يلزمه إقامة الجميل في نفسه وأن يقصده في جميع سيرته . والجميل والتقيج في النفس الناطقة بمرة لأذى واللئمة في النفس النباتية . والنفس النباتية لا تقبل التأديب ولا تستقيم طريقها بالرياضة والتميز ولا تصلح ولا تضبط إلا بالقمع فقط . وأما الناطقة والغضبية فلهما قبول لأدب ولا تفتاع بالرياضة ، فينبغي أن تراض هاتان^(٤) يقويا وتمطل تلك لتضعف ، فإما كهيمة كثيرة الأفواه شديدة الطلب لما تشاهده

وما أضع لك مثلاً أبين لك كيف الضبط للنفس : توهم قاصاً وكلباً قد يطامع بهيمة قوية شرهة لتناول ما تراه وتصل إليه حتى إنها لقوتها ربما اجتذبت القناص والكلب ، والقناص يريد الصعود إلى موضع مشرف حسن جداً والبيمة تجاذبه إلى ما نشره إليه بمجاذبة تمنعه مما أراد . ففكر القناص أنه يجب أن يحتال في زيادة قوة له ولكلبه وفي إضعاف البيمة ، فرأى الحيلة أن يرصدها حتى تنام فينحى من حولها كل ما إذا شاهدته أهاج شهوتها ، حتى إذا انتهت لم تجدد إلا عشباً بديراً يد جوعتها لا غير . ثم يرتاض ويروض كلبه بكل ما يزيد في قوتها ، فإذا ضعفت وانكسر شرها عودها تقليل الطلب لمرادها حتى تبلغ من ضعفها أن تتبعه إذا جذبها هو وكلبه بتلك الرياضات حيث شاء . فإذا جذبها إلى أن يصل هو إلى الموضع العالي الحسن وصل إلى فضيلة ضبط النفس

والنفس الناطقة تقوى بالعلوم البرهانية وينبغي أن يكون تعلمها بتدرج . وكما أنه يعرض في البدن المرض والتقيج ، والمرض^(٥) مثل الصرع والتقيج من غير مرض مثل

(١) رامت ن — (٢) نصير ن — (٣) قائماً ن — (٤) هاتين ن — (٥) وعند ابن أبي أصيبعة : فالمرض (راجع التوطئة ص ١٨)

حَدَب^١ ، كَمَا أَنَّ يَعْرِضُ فِي سَبَبِ مَرَضٍ وَقَبِيحٍ فَرَضُهَا لَمَعْنِبٍ وَقَبِيحٍ كَأَنَّهُ^٢ .
 وَتَوَلَّدَ لِمَرَضٍ فِي الْبَدَنِ يَكُونُ عَنِ تَفَاسُدِ أُمُورٍ أَيْ مِمَّا يَكُونُ تَرْكِيبُ بَدَنِ
 وَاجْتِلَانِهَا ، لِأَنَّ الصِّحَّةَ إِنَّمَا هِيَ تَفَاقُ هَذِهِ الْأُمُورِ وَتَسَالُهَا^٣ . وَتَجِبُ إِذَا كَانَ حِدَافُ^{٢٢٠}
 الْحَسَنِ فَكَوْنُهُ بِضَدِّ مَا بِهِ يَكُونُ الْحَسَنُ ، وَإِذَا < كَانَ > حَسَنَ الْبَدَنِ يَكُونُ
 بِاعْتِدَالِ أَجْزَائِهِ قَبِيحُهُ يَكُونُ بَعْدَ اعْتِدَالِهَا^٤ . وَحَرَكَاتُ الْبَدَنِ أَيْضاً مِمَّا حَسَنُ
 التَّقْدِيرِ بِاعْتِدَالٍ ، وَمِمَّا قَبِيحُهُ التَّقْدِيرُ بِغَيْرِ اعْتِدَالٍ . وَكَذَلِكَ أَيْضاً فَعَلُ النَّفْسِ إِذَا^٥
 كَانَتْ حَرَكَاتُهَا ، فَالَهَا إِذَا أَصَابَتْ غَرَضَهَا الَّتِي تَقْصِدُ لَهُ وَهُوَ مَعْرِفَةُ الْأُمُورِ كَانَتْ
 مَعْتَدِلَةً حَسَنَةً ، وَإِذَا أَخْطَأَتْ كَانَتْ مَضْطَرِبَةً غَيْرَ مَعْتَدَةٍ . فَجَزَلُ^٥ النَّفْسِ بِالْمَعْرِفَةِ
 وَقَبِيحُهَا بِالْجَهْلِ . وَأَمَّا كَثْرَةُ حَسَنٍ وَقِلَّتُهُ فَبِحَسَبِ عَظَمِ شَرَفِ الْأُمُورِ الَّتِي تَعْرِفُهَا وَقِلَّةِ
 شَرَفِهَا وَاسْتِقْصَاءِ الْمَعْرِفَةِ وَنَقْصِيرِهَا ، وَأَمَّا كَثْرَةُ قَبِيحٍ وَقِلَّتُهُ فَبِكُتُونِهَا عَنْ أَمْرَادِ
 ذَلِكَ . فَلِأَنَّ الصِّحَّةَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي الشَّرَفِ نَكُونُ صِنَاعَةَ لَطَبٍ أَحْسَنَ مِنْ
 صِنَاعَةِ أَلِ الْمَغْنِ ، وَطَبٌّ مِنْ كَانَ أَعْلَمَ بِكِبَرِ طَبِّ أَحْسَنَ مِنْ طَبِّ مَنْ هُوَ دُونُهُ^٦ . وَإِذَا
 كَانَ طَبٌّ^٦ حَسَنٌ مِنْ طَبِّهِ فَتَنَبَّ أَحْسَنَ مِنْ نَفْسِهِ . وَمَنْ^٧ كَانَتْ نَفْسُهُ سَلِيمَةً مِنَ الْغَوَارِضِ
 فَقَدْ جَمَعَتْ مَعَ الْحَسَنِ الصِّحَّةَ . وَلَيْسَ أَمْرُ حَسَنِ النَّفْسِ كَأَمْرِ حَسَنِ الْبَدَنِ لِأَنَّ نَرَى
 أَنَّهُ لَيْسَ يُلْزَمُ حَسَنَ لَبَدَنِ بِإِخْطَارِ صِحَّةِ الْبَدَنِ لَأَنَّ [حَسَنَ] الْبَدَنِ لَيْسَ يَعْرِفُ بِالْأُمُورِ^{٢٢١}
 الَّتِي تَمْرُضُ الْبَدَنَ . وَأَمَّا مَعْرِفَةُ النَّفْسِ الَّتِي بِهَا حَسَنُهَا فَتَعْرِفُ الْعَوَارِضَ الَّتِي مِمَّا تَرْكِيبُ بَدَنِ
 وَتَوَلِيدَ غَوَارِضِ النَّفْسِ وَتَرْكِيبِهَا وَتَزِيدِهَا ، وَيَتَّبِعُ مَعْرِفَةَ ذَلِكَ اسْتِبْطَاءُ مَدَاوِينِهَا . فَلِذَلِكَ
 لَا نَرَى نَفْساً حَسَنَةً بِهَا مَرَضٌ كَمَا قَدْ نَرَى بَدَناً حَسَناً جَسَداً وَبِهِ مَرَضٌ قَوِي . وَكَذَلِكَ
 وَجِبَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَعْرِفَ النَّفْسَ الْعَالِمَةَ الْجَمِيلَةَ تَحْفَظُ أَوَّلاً ذَاتَهَا عَلَى الصِّحَّةِ ثُمَّ تَعْنَى بِالْبَدَنِ
 لِحَاجَتِهَا إِلَيْهِ فِي أَعْمَالِهَا ، وَأَمَّا الْبَدَنُ فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَ صِحَّتِهِ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْفَظَهَا

^١ حَدَبٌ : كَمَا أَنَّ فِي أَسْمِهِ (رَاجِعُ التَّوْطِئَةِ ص ١٨) . وَفِي نَوَاحِيهِ
^٢ تَفَاقُ : هُوَ عَدَمُ اعْتِدَالِهِ يَكُونُ : كَمَا أَنَّ فِي أَسْمِهِ (رَاجِعُ التَّوْطِئَةِ ص ١٨) . وَقَدْ ن
 التَّوْطِئَةُ ص ١٨ - ١٩ — (٦) وَقَدْ ن

وشرف النفس بمعرفتها وأعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة . والأشياء التي تعرف
 بها إسمية ومنها إلهية . فينبغي أولاً أن نوضح قوة النفس التي نرى بها ما يعلم بالبرهان
 لتسمى ، ورياضتها الهندسة وعلم الأعداد وعلم الحساب وعلم النجوم وعلم الموسيقى ، فإن
 هذه العلوم تزيد في قوة النفس وكاملها . فإن ما يعلم من الهندسة وعلم العدد والحساب
 ثابت لا شك فيه ولا تخمين كالطب وأشباهه . والموسيقى يحتاج إليها في إصلاح رداءة
 النفس الغضبية ، ووراءتها قلمان كالأشياء التي فضيلتها ^(١) في الاعتدال . فإن كانت
 مطبوعة على الاعتدال فليس تحتاج إلى الموسيقى ، فإن النفس الناطقة تكفي ^(٢) في
 تأديتها بما يقيم ^(٣) في نفس من الجميل . وإن كانت أشد فساداً مما ينبغي أو أشد تفتحاً ^(٤)
 فإن استعمال ضروب من النظم ^(٥) والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق . فيليق
 من أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذي له صار بعض وزن الأنماط
 والإيقاع والنظم يرخي النفس ويفتحها وبعضه يبيجها ويقسيها . ومنه صنف آخر يصير ^(٦)
 النفس إلى حال نقصد وكأنه يحفظها على حال وسطى بين الحالين . وهذا الصنف من
 الوزن ومن الإيقاع ومن النظم ^(٧) هو الذي يستعمل في تسبيح الله وعند الذبائح .
 والعلوم التي قدمنا ذكرها ينبغي أن يتعلمها الإنسان في صباه والموسيقى بعد ذلك ،
 وإذا صار نقي ^(٨) فينبغي أن يأخذ في علم البرهان ويتعلم ذلك من قد تأدب بما ذكرنا
 تمت المقالة الثالثة والشكر لله دائماً

من المقالة الرابعة

قد بينا أصول علم الأخلاق وينبغي أن نذكرها أيضاً في أول هذه المقالة لأن
 مضرة ما يجهل في مبادئ الأمور ليست كمضرة ما يجهل في أواخرها ^(٩) ، لأن الجهل في
 المبدأ يضرب في علم جميع | ما يتبعه والجهل في الآخر يضرب في المجهول فقط ^{٢٢٣}

(١) فعلها ن — (٢) تكفي ن — (٣) يقيم ن — (٤) صفاً ن — (٥) النظام ن —
 (٦) تصيون ن — (٧) النظام ن — (٨) قان ن — (٩) أواخره ن

نقول إن من أجود رموز في معرفة النفس ثلاث البحث عن كل
واحدة منها وعوارضها فيما لا ينطق من الحيوان فإن النفس ساطعة لا تؤثر فيها ، وفي
الس ما داموا أفعالا فإنها لا تكون ابتدأت في تمييزهم بعد . والباطنة هي التي العقل
لها بمنزلة العين للبدن ، ولها مع العقل قوى آخر أفعالها بينة ، منها قوة الحس وقوة
الوهم وقوة الحفظ والتميز التي بها تكون الحركة الإرادية . والقوة الحساسة هي التي
تسهر بالتفاير^١ التي تحدث في كل واحد من أعضاء البدن . ثم تحفظ ما شعرت به
القوة الحساسة قوى آخر عملها الحفظ والذكر من بعده . ثم يكون الفكر والنظر يبحث
أشياء كثيرة يبحثها الفكر^٢ مما يتصور في الوهم إذ نحن أردنا النظر في شيء من أمور
تدبير المصالح ومن العمل أو في شيء من العلوم والصناعات . ثم يتبع التفكير والنظر^٣
العزيمة على > واحد . - واحد من الأشياء التي يبحثها الفكر وتصفحها من التي تقع^٤
في الوهم . ثم إن كان الشيء الذي اعترم عليه ما يفعل لا مما يعلم فقط فإنه يتبع العزيمة
عليه توفيق إلى أن يفعل . ثم يتبع هذه الحركة إرادية التي نفعها : بحريكها البدن
والرجلين واللسان والحنجرة والصدر والعينين والقدم وما شاكلها من الأعضاء . وأكثر^٥
تعمل في الفكر^٥ والنظر قوة فيها تدرك موافقة الشيء لشيء^٦ أو وجوبه عنه من
تحول والفعل أو مخالفة الشيء لشيء^٦ ومناقضته له . وذلك أن القسمة والتركيب
واستنباط المهن والصناعات إنما يكون بهذه القوة^٧ وهي أخص القوى وأولها
الحيوان السطحي . وبقاى القوى قد يشركه فيها سائر الحيوان لأنه يتحرك ويتوق إلى
لأفعال وبنوهم ، ومعنى الوهم عندي كل حركة تكون في النفس من نحو الحركة ،
التي تعرض فيها عد التغير الذي يحل بالبدن . ونحن ربما ملنا إلى هذه الحركة
وعزمتنا على تصويبها أو إثباتها ، وربما امتنعنا من ذلك . فإن نحن ملنا إليها واعتزمتنا
عليها وكانت مما يفعل^٨ فينا التوفيق إلى إثباتها . وإن لم نمل إليها ولم نعزم عليها

١. التفاير . ٢. من هذا . ٣. من هذا . ٤. من هذا . ٥. من هذا . ٦. من هذا . ٧. من هذا . ٨. من هذا .

حق وخير ، ولا تمتنع من المذمة واللوم بل امتنع من أن تكون بالحقيقة على حال مذمومة ، وكذلك^(١) لا تسر بالمدح بل ابتهج بأن تكون بالحقيقة على الحال المدوحه واعتبر بما ترى من أكثر الناس مادحا^(٢) لنفسه من ليس له في الناس ماح وبالعكس واعلم أنا لسنا نضطر أحداً على أن يحبنا لأن المحبة من اختيار المحب لما يؤثر في المحبوب . وإنما تقدر أن نفعل ما يسببه يختارون محبتنا . فمحب الناس يكون محبوباً ممدوحاً ، ومحب الفضائل المتخلق بها كذلك وأفضل . والفيلسوف الذي هو محب الحكمة أفضل لفضل الحكمة . وكل من أحكم صناعة يسمى حكماً في تلك الصناعة ، وإذا قالوا حكماً قولاً مطلقاً أرادوا أنه عالم بالأمور الإلهية وهي الحركات السماوية والأفعال الطبيعية السلكية والحيوانية والنباتية . وليست الحكمة التامة إلا لله تعالى فهو الحكيم المطلق ، ولهذا قيل للإنسان فيلسوف أي محب الحكمة . ومن أحب الحكمة فليس يشغل همته | بالأمور التي يتمتع بها الناس أو يعظم^(٣) عنده قدر المرتبة وإن علت أو الكرامة وإن عظمت أو المال وإن كثر أو العز أو لذات البدن . فإثارة الحكمة والميل إليها أمر إلهي جليل القدر ، وينبغي أن تقدمه على سائر أصناف المحبة . وإثارة الحكمة خصيص بالنفس الناطقة ومن فضائلها ، وضده دناءة وخساسة لها وأما محبة الخير فإذا نظرنا في أن الله محب للخير وأن النفس التي يقتدى بها الإنسان بالله هي النفس الناطقة رأينا أن حب الخير في الإنسان للنفس الناطقة . وإذا نظرنا في إثارة الإحسان للخير ورأينا أن البهائم والأطفال قد تميل إلى عمل الخير مع من^(٤) تميل إليه رأينا أن حب الخير للنفس الغضبية ، وعندى أنه للناطقية وللغضبية . والمحبة للخير على الإطلاق.....^(٥)

٢٣٠ | ... الآخر المذكورة لا تستحق المدح ولا الذم لنفس المحبة وإنما تستحق المدح والذم على حسب مقاديرها . فإن من أحب كل شيء بقدر ما يستحق استحق المدح ومن

(١) ولذلك ن — (٢) مدحا ن — (٣) تعلم ن — (٤) سمعت ها حه أنظر من نسخة الأصل

أفرط أو فرط استحق الذم ، وكذلك من مدح شيئاً بقدر الاستحقاق أو أفرط أو فرط . وقد وضعت أسماء فرقها بين هذه المعنى ، نسى محب لحبل فيلفس والشغوف بها إيفومايس ، وهذا هو المحب لها^(١) أكثر مما تستحق^(٢) . ومحبة الخير لجميع الناس ممدوحة ، وليس من الضرورة أن يكون مع الإحسان محبة من المحسن لمن أحسن إليه كما أن من الضرورة أن يكون مع المحبة إحسان من المحب للمحبوب بحسب المقدرة . فإن المحبة حال للنفس قد تكون بين الإنسان وبين من لا يمكنه الإحسان إليه . فإنا قد نحب الله وأفاضل الأبرار والسائقين وليس^(٣) والله يتعالى عن الإحسان^(٤)

..... إليه حب شيء ولا يقدر بفرق بين أنسامها بفضل . فإن للإنسان أن يقول ٢٣١ إن محبة المستحقين للمدح ليس من جنس محبة الأولاد ، لأن الناس يحبون أولادهم بلا روية ولا تمييز والإنسان وغيره من الحيوان إنما يحب الولد بميل فيه إليه . فإما من نخبه لاستحقاقه للمدح فليست محبتنا إياه عن غير روية ولا بميل طبيعي ، بل ميلنا إليه بروية وعزيمة من الرأي . والمحبة للأولاد في جميع الناس والحيوانات الأخرى ، والمحبة لمستحق المدح في بعض الناس دون بعض . ومحبتنا المستحق للمدح ليس تنقص ما دام كذلك عندنا . فقد نرى من الناس من يحب من ناله منه رفق أو خير — كأننا من كان ولو أنه لص — محبة ليست بدون أهل الصلاح ، ونرى منهم من لا يحب إلا من أحسن إليه ولا يفيض إلا من أساء إليه . وأنا ليس أجد نفسى على هذه الحال ، وإنما أحب أهل الخير والفضائل أحسنوا إلى أو لم يحسنوا ، وأبغض أهل الشر والذرائل أسأوا إلى أو لا . وكذلك نرى قوماً يحبون حيوانات ألفوها ومساكن ألفوها لاسمها الموضع التي^(٥) ولدوا وتربوا فيها

وفد قلنا | إن العادة طبيعة ثانية وتقول : إنه ليس ينبغي للإنسان أن يقتصر على ٢٣٢

(١) إليها — (٢) يستحق — (٣) يفاض في لأمل — (٤) سقطت من الأصل
أرسة أسطر — (٥) الذي ن

أن لا يعود نفسه العادات الرديئة بل وأن لا يعاشر معتادها . فانه إذا رأى من يفعل ذلك اعتاده^(١) كالذين يخدمون الملوك والذين ينتقلون من إقليم إلى إقليم . ومن كان أعلم وأحكم فهو أولى بالرياسة . ومن شأن أهل المعرفة والحكمة أن يعرفوا أنفسهم ويعرفوا أهل الجهل ، وأما أهل الجهل فلا يعرفون نفوسهم ولا يعرفون أهل الحكمة . ولذلك صار عسر الانقياد^(٢) ، أما الحكيم فلنعرفته لا يخدع وأما الجاهل فلجهله لا يفهم الصواب . وما من قدر أن يفهم حال من هو أفضل منه فانه يتقار له وسائر الأفعال التي تكون عن جودة الفهم فهي لنفس الناطقة ، ولو لم تكن ناطقة ولا تثمر ثمرة محمودة — مثل لعب الشطرنج — وإن كان القصد الالتذاذ بالقطعة وجودة الرأي فيها دون الكسب وغيره . وإن كان يلتذ مع هذا بالغلبة فإن ذلك للناطقة والغضبية . وإن كان ذلك لاكتساب^(٣) فذلك كسائر الصنوع ، وهذا لا يسمى مشغولاً بها ولا من يتصيد لاكتساب^(٤) يقال له يحب الصيد ، ولا من يطلب الكرامة ليكون قوياً له | ٢٣٣ على منفعة الناس يسمى محباً لكرامة . وهذه الأشياء قد تكسب معتاداً ختلاً رديئاً . ومتى اجتمعت في إنسان نفس غضبية شأنها التروؤس ونفس ناطقة لا تحب الجميل كان خلقه الحسد . وجميع من قد اشتدت < عندهم > محبة التروؤس فقائهم أن يحطوا أقدار الناس حتى يظن أنهم في أعلى المراتب . وقد رأيت قوماً من الحسدة قد رأوا أنهم غير مستحقين إلا أنهم يشتهون أن يكون أمثالهم في الناس كثيراً . وفي الناس قوم لا يعنون بالكرامة ويصعب عليهم الهوان ، وأعنى ههنا بالهوان ما يظهر من أكثر الناس لمن صغر قدره عندهم إذا استخفوا به^(٥) من غير مقت . وقد يفعل بالسوء شيء على سبيل العقوبة ويسى هذا أيضاً هواناً . وإلى أحد هذين المعنيين يذهبون في قولهم أهين فلان . فأما إذا قالوا لم يكرم ذهبوا إلى معنى متوسط بين الكرامة والهوان ، أي لم يستخف به ولم يجل^(٦) . ومن حط من مرتبته قبل له أهين على الجهة الثانية ، وهذا

^١ لعله سقط هنا بضمة كلمات — (٢) الاستقلال ن — (٣) لعل الصواب : إذ —

٤ لا كسب ن — ٥ هم ن — ٦ عجز ن

لا يحتمله ويحتقره إلا من كان في غاية الحكمة أو كان في غاية اللذالة وعدم الاستحياء .
وأما من حاله بين هاتين الحالتين فليس يستخفون بهذا

وأما النوع الآخر من الهوان فقد يقدر | أن يحتمله ويستخف به من ليس في ٢٣٤
غاية الحكمة . وأما عدم الكرامة فجميع الناس يقدرون على احتمله والاستخفاف به خلا
المجبن للكرامة . ومن لزم طريق الفلسفة بالحقبة وانفزل عن الناس فربما لا يكثر
شيء من هذه الحالات ، وإن اكثر شيء منها فاكترائاً ليس بشديد كغيره . وإن
لم يتعزل عن الناس بل أراد أن ينفع الناس بالسياسة أو التعليم فانه (إذا) ^(١) لم بكرم
اغتم لذلك قليلاً ، لأنه إذا أهين واستخف به لم يمكنه الوصول إلى ما أراد . وكذلك
القول فيمن لم يهين ولم بكرم ، وذلك لأن العوام للأغنياء ^(٢) أشد طاعة منهم للفقراء ،
ولمن هو مكرم أو له مال أو جاه أو عشيرة أو سلطان أشد انقياداً < منهم > لمن لم
يكن له ذلك ^(٣) . ولهذا قال افلاطون : لا يقدر أن يسوس ^(٤) الناس السياسة الفاضلة
إلا أن ^(٥) يكون ملكاً . ومن كان يطلب هذه الأشياء لهذه الوجوه فليس يسمى محباً للرياسة
ولا محباً للكرامة ولا محباً للمال ولا أشباه ذلك ، لأنه ليس < يطلب > هذه الأشياء
لأنفسها لكنه يستخف بالفنى والعز والكرامة في أنفسها وإنما يستعملها إذا أراد سياسة الناس
بمنزلة الآلة إذ كان لا يمكنه الفعل إلا بها ، وهو يريد أن ينفع الناس ولا يقدر أن ينفع
إلا من أطاعه ، وليس بطبع الجمهور | إلا من ^(٦) كانت هذه الأشياء له . وليس مكروهاً ٢٣٥
طلب هذه الأشياء لنفع الناس إلا طلبه ^(٧) السلطان وحده ، فانه لا يحسن طلبه البتة بل
يكره لتعذره ولما يحصل في ذلك من الشرور . ولقد أجد من خلتي أنني أوتر ترك حتى
ولا أمضى مع خصمى إلى ذوى السلطنات . واعلم أنه ينبغي أن يجعل الإنسان حاله
وما هو عليه قياساً على غيره (. . .) ^(٨)

ثم الكتاب والمجد والشكر لله دائماً أبداً

(١) كلمة محرومة في الأصل — (٢) الأغنياء ن — (٣) كذلك ن — (٤) يقدر أن
يسوس ن — (٥) لعل الصواب : لا من — (٦) ليس ن — (٧) لعل الصواب : لا
< عند من > طلبه — (٨) محرم كلمة أو كلثنين في الأصل

Badi' al-Zaman al-Buhārī; the physicians Ibn al-Tamīm (Christian) and Abū'l-Barakāt al-Buhārī; the alchemist al-Buhārī and others. In Syria, the physician Ibn al-Maṣṣān, whose pupils were the tradition of Hippocratic and Galenic learning during the 11th and 12th (M.H.) cent. In Egypt, under the last Fatimide Caliphs and the first Ayyubide Sultans, particularly the great Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin), medical studies flourished, and the first great hospital was erected in Cairo. The outstanding figure of this period was Maimonides of whom we have to speak hereafter. In Sicily, the prince and Sharif Maḥmūd al-Idrīsī acquired immortal fame by his two great geographical works which he created at the request of the Norman kings Roger and William, based on Ptolemy's Geography, but far surpassing it. In Spain, the number of men of classical learning was particularly great during this fertile century; Ibn Jubayr enriched geographical knowledge by careful description of his travels; Ibn Aḥlū of Seville was the best astronomer of his time, he ventured to criticize Ptolemy's astronomical views, and wrote an important chapter on trigonometry; his successor al-Būḥārī attacked the Ptolemaic system, but accepted Aristotle's cosmological opinions. The philosophers Ibn Bāṣṣā (Averroes), Ibn Ṭufayl and Ibn Rushd (Averroes) are world-famed and exercised a lasting influence on western mediæval thought. The medical men Ibn Zuhr (Avenzoar), his relatives, and Abū'l-Ṣalt Umayyā, the latter at the same time a talented poet, musician and mathematician, stand beside learned naturalists like Aḥmad al-Ghāṣṣī, author of a botanical pharmacopœia, and Ibn al-'Awwām who created the best book on agriculture—referring to Spain only—which has been written in the Middle Ages. All their writings are based on a profound knowledge of the works of Aristotle, Hippocrates, Galen and their Greek commentators whose output was accessible to them almost in its whole extent in good Arabic translations.

Moses Maimonides (Latinized for Moyses ben Maymon, Arabic Mūsā ibn 'Ubaydillāh) was born in Cordova in 1134 A. D., but had to leave his native town in 1148 on account of religious persecution. He led an errant life with his family, settled down for some time in Fez (Morocco) and crossed to Egypt in 1165. Egypt was then, as to-day, the most liberal country of the Islamic world, under the rule of the last Fatimide Caliph, and that of Ṣalāḥ al-Dīn. After the death of the last Fatimide

his father and of his younger brother who was the support of the family by his trade in precious stones, Maimonides fell ill, but recovered about 1168 and set out to earn a living for his family by medical practice in the Jewish quarter of Fustât (the southern district of Great Cairo). He very soon attracted the attention of the Qâdî al-Fâdîl ("Excellent Judge") 'Abdarrâhîm ibn 'Alî al-Baysânî who recommended him as one of the private physicians to the court of al-'Âdîl, the last Fatimid Caliph of Egypt. When this ruler was deposed by Salâdin in 1171, the Qâdî became the latter's adviser and introduced Maimonides to his court. From this time onwards he won a universal reputation as a theologian, philosopher and physician, the efforts of which became "tremendous and far-reaching in space and time"¹. This was due to the impressing personality of the scholar as a teacher and a medical man and at the same time to the importance of his scientific output. We do not know any details about his studies in his early years. He was a pupil of his father, a religious judge (*dayyân*) of the Jewish community of Cordova, and probably of the Rabbi Ben Shôshan in Fez. He says in his books that he had intercourse with the sons and pupils of Ibn Rushd, Ibn Aṭlah and Ibn Bâjjâ, and that he studied astronomy. Anyhow, when he arrived in Egypt he had already a perfect knowledge of the Græco-Arabic philosophy, astronomy, mathematics and medicine. In this latter branch he tried to read as many books as possible, as he himself relates in one of his letters. It is in Egypt, probably, that he became acquainted with the medical works of Ibn Ridwân who had died about a century before Maimonides' arrival in Cairo². Besides this distinguished physician he quotes in the first line the great Persian physicians and philosophers al-Râzî (Rhazes) and Ibn Sînâ (Avicenna) and then many of the famous Hispano-Moorish physicians: Ibn Wâfid, al-Tarîṣî, Ibn Samajûn and Ibn Janâh (all of the Vth/VIth cent., the latter a Jew and a valued grammarian of Hebrew), Ibn Zuhri, Ibn Bâjjâ and Ahmad al-Ghâfiqî.

Apart from his rabbinical commentaries, some of which are written

¹ GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II (Baltimore 1931), p. 375.

² See our book cited p. 53, note 1 particularly the biography of Ibn Ridwân, pp. 33-51.

in Hebrew. Maimonides used to write in Arabic. In 1151 he composed in his youth a treatise on the art of logic (in 1151) and another one on the Jewish calendar (in 1158), and he was in Alexandria, from 1187 to 1190, his famous letters to friends and communities in Egypt, Syria, Aram and France. His greatest and most celebrated philosophical work, *Dal'at al-Ha'in* ('The Guide for the Perplexed'), is also written in Arabic; but it was very soon translated into Hebrew under the title of *Moré Nevakhim*. This work gave an enormous stimulus to philosophical studies, partly by its own merit and partly by the passionate controversies which it raised among Jewish thinkers for several centuries. It helped greatly to check mysticism and rabbinical obscurantism. About 1190 Maimonides had acquired such a reputation as a physician, theologian and philosopher that he had hardly time for studies, and in 1198 he was appointed chief physician at the court of the Sultan al-Ashraf al-Din 'Ali, a son and one of the successors of Saladin. The great scholar bitterly complains in his letters to his pupil Isaac of Apollonia and to the Rabbi Ben Tibbon in France of being overwhelmed by his medical work at the court of Cairo and in his private practice. When the Sultan was deposed in 1200, Maimonides' health had already suffered seriously, and he died in December 1204. In conformity with his wish he was buried in Tiberias in Palestine, where his tomb is still to-day a place of veneration to the Jews of the entire world.

As to Maimonides' medical works, one of us has already given an account of them¹ so that there is no need for a new enumeration. Maimonides wrote altogether ten treatises on medical subjects which are nearly all extant in manuscripts in the original Arabic, and some of them in Hebrew and old Latin translations; part of them have been printed during the XVth and XVIth cent. Three of these books are compilations

¹ See S. MUNK, *Notice sur Joseph ben Jehouda le grand docteur de Maimonide*, in: *Journal Asiatique* 1842, vol. XIV, pp. 5-17.

² M. MEYERSON, *Le livre médical de Maimonide*, in: *Revue de Science et de Philosophie*, vol. XI, 1899, pp. 100-107. See, moreover, Giuseppe GUGLIEMINI, *Maimonide* (based on Arabic sources), in: *Archivum Historico-Litterarium*, 1904, pp. 1-15, and G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. I, Baltimore 1931, pp. 300-306.

from the works of the ten great Greek physicians, they are extracts from Galen's works, a certain quantity of Hippocratic Aphorisms, and Maimonides' own *Medical Aphorisms* of which we are going to speak in detail below. The seven original works of Maimonides are treatises *On Sexual Intercourse*, *On Asthma*, *On Haemorrhoids*, *On Pains*, all written at the request of princes or nobles. Further two hygienic treatises composed for the Sultan Nûr al-Dîn 'Alî during his short reign; this ruler suffered from fits of melancholic depression, and Maimonides gave him, at the end of the XIII. cent., detailed advice about diet and exercise. Most of these treatises have been published in Arabic with German translations by the late Dr. Kroeber (see the bibliography in the essay cited in the preceding note). Only recently has come to light a glossary of names of drugs with short descriptions, a curious example of "medical philology"; it seems to exist in only one MS in Istanbul¹¹.

Although he long in philosophy and theology, Maimonides followed in medicine the beaten path, i. e. the precepts of the Greek physicians with their Arabic modifications. Unlike the greatest Persian chemist in Medicine, Ibn Zuhayr¹² al-Bîrî (Birhaz, d. 926 A. D.), Maimonides was no very independent thinker—those being indeed extremely rare in Arabic medical literature. Maimonides was inclined to accept and to follow the rules laid down by Galen, whose system held unshaken authority during the Middle Ages and part of the Modern Age in the Orient as well as in the Occident. Nevertheless, Maimonides showed some independent thought in medicine in his two treatises written for Sultan Nûr al-Dîn 'Alî, especially when he established ethical rules for the behaviour of his exalted patient. In another of his works he even ventured to apply a severe criticism to Galen's doctrine¹³; this is in the last part of his *Medical Aphorisms* of which we have to treat more fully. We have shown in our afore-mentioned publication¹⁴ that Ibn Ridwân of Cairo did

¹¹ M. MEYERHOFF, *Sammlung von lateinisch-orientalischen Arzneibüchern*, p. 1. *Maimonides, in: Bibliotheca Medica et Chirurgica*, t. XVII (Cairo 1905), pp. 227-237, and the list of these works, pp. 1-5. M. MEYERHOFF, *Sammlung lateinisch-orientalischer pharmakologischer Texte*, p. 1. *Maimonides, in: Bibliotheca Medica et Chirurgica*, t. XVII, Le Caire 1939.

¹² See pp. 20 ff., especially p. 24.

not allow any of his followers to depart in the least from the Galenic system and that his prescriptions for medical learning were entirely based on the study of Galen's books. Even when he found contradictions he endeavoured to show that Galen, in judging the value of remedies and ailments, had made provision for the differences of the various cases, as when he says in the fourth book of his *Simple Drugs* that whey is of "cold and moist" temperament, while he says in the second book of his *On Ailments* that it is "hot and dry". It is quite possible that this passage of Ibn Ridwān's *On Medical Learning* provoked Maimonides to his criticism of Galen.¹

The *Medical Aphorisms*, the most voluminous of Maimonides' medical writings, were written by him probably towards the end of his life, in Arabic, as a collection of short medical sentences taken mostly from Galen, more rarely from later physicians, and he declares expressly that he had collected them from Galen's works for himself, adding sometimes his own opinions or explanations. The title of the book is in Arabic *Fuṣūl Muṣāfi'l-Tibb* ("Moses' Aphorisms on Medicine") or *Fuṣūl al-Qurṭabi* ("Aphorisms of the man of Cordova"); it has been translated into Hebrew by Zerakhā ben Yishāq ben Shealtiel in Rome in 1277, and soon afterwards a second time, equally in Rome, by Nathan ha-Meati; a Latin translation from the Arabic text was made probably during the XIIIth cent.² and printed under the title *Aphorismi excellentissimi libri Moyses secundum doctrinam Galeni* etc. in Bologna in 1489³ and in Venice in 1497 and 1500, and later. Arabic and Hebrew MSS of this work are not rare. The Hebrew text was printed, in a very inadequate manner, in Lemberg (Lwów, Poland) in 1834-35 and in Wilna in 1888. The Arabic text is still unedited. Only the Introduction and six fragments concerning

¹ It is a curious coincidence that the Arabic root *'ib* in its application to intellectual and moral weakness occurs both in Ibn Ridwān (p. 47, No. 85) and in Maimonides (fol. 261b at the top).

² M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 765-767.

³ M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Uebersetzungen des Mittelalters bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: *Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademie der Wissensch. zu Wien*, vol. 151 (Vienna 1905), p. 33.

⁴ L. CROLLANT, *Handbuch der Bucherkunde für die ältere Medicin*, Leipzig 1841, p. 379.

possessor of the commentary of Galen on Hippocrates' *Tricostus* had been printed in Arabic with a German translation and a description of the Götting and Leiden MSS by Paul Kühn.¹ By far the best of the five known MSS is that preserved in the library of Götting, No. 1937.² This MS is copied from a copy from the original relation of the work by Maimonides' nephew Abu'l-Ma'ani Yûsuf ibn 'Abdallâh who says at the end of the twenty-fourth and the twenty-fifth *mayâlâ's* (discourses or treatises) of the book that the master himself had collected his notes and put them in order for copy; that the first copy of the first twenty-four discourses had been made by Abu'l-Ma'ani under the supervision of his uncle, but that Maimonides could not finish the arrangement of the last discourse which was put in order by Abu'l-Ma'ani himself after the death of his uncle (December 1204); and that the first copy of the twenty-fifth discourse was finished by the young editor in the beginning of the year 602 A.H. (= August 1205).

Each discourse of the book is divided into chapters (but not numbered), chapters or sections (*qit'â'at*) each of which contains an exhortation, followed by the indication of the work of Galen from which it is extracted. We give as an example the last chapter of book 23 (at the foot of fol. 232a of the Götting MS): "The diseases which are called endemic (*balû'at*) are those proper to the majority of the population of the country in question. They occur either in a certain winter, or they are of frequent occurrence in every season, and this according to the general conditions of air and water in the country and to the alimentation of its population. (Said by Galen) in his commentary on the first (book of Hippocrates') *Airs and Waters*". The discourses 1-3 concern anatomy, physiology and general pathology, 4-6 semeiology (pulse and urine), 7-14 etiology,

¹ *Moisè Maimonides Aphorismorum Praefatio et Excerpta*, Appendix II to: H. O. Süsserth, *Galenus in Praetens Trium, C. Crameriana Fragmenta*, Leipzig and Berlin 1934, pp. 89-99.

² *Einzelmann, Geschichte der arabischen Literatur*, vol. I (Weimar, 1858), p. 490, and *Supplement*, vol. I (Leiden 1937), p. 894.

³ We have used the 2nd printing of the *Journal of the American Society of Arabic Studies*, New York, 1934, for the text of the *Tricostus*, M. Meyerhoff. The MS. Leiden was also printed in the *Atlas* of

doctrine of fevers and crises, venesection, purgatives and emetics, 15 surgery, 16 gynaecology, 17 hygiene, 18-20 diet, exercise and baths, 21-22 pharmacopoeia, 23 the explanation of obscure names and conceptions in Galen's works, and 24 consists of a collection of rare and interesting cases out of Galen's writings¹. In all these twenty-four books Maimonides exhibits an astonishing knowledge of the enormous medical output of the great Greek physician; and he is, indeed, an excellent guide through the basic ideas of Galen for students of history of medicine.

By far the most voluminous and important discourse of Maimonides' *Aphorisms* is the last (25th), because the author gives in its (42) chapters a criticism of Galen which is not at all common during the Middle Ages. Maimonides not only accuses Galen of more than forty contradictions in his works—which is no wonder in such a voluminous writer—but he charges him with ignorance in philosophical matters. Galen had been severely criticised by the great Muslim physician al-Rāzī (Rhazes), but Ibn Ridwān had taken up the defence of the Greek physician and accused in his turn al-Rāzī to be an ignorant man². It may be that this polemic, together with Ibn Ridwān's harmonising tendency in interpreting Galen, suggested to Maimonides a systematic search for contradictions in Galen's works. What particularly excited Maimonides against the so highly venerated Galen, are the latter's remarks against the Biblical cosmogony, in a passage occurring in Galen's famous book *De Usu Partium Corporis Humani* ("On the Utility of the Parts of the Human Body"). In this work Galen established his teleological system which was destined to meet the approval of eastern and western theologians and to dominate the medical thought down to the XVIIIth cent. Although he was the first and foremost contributor to experimental physiology he subordinated the results of his experiences to philosophical speculation in which he was educated by ample study of Aristotle's works. He developed, in *De Usu Partium*, with enthusiasm the central idea that every thing in nature shows an element of design and the goodness of the Creator³, following pro-

¹ Dr. J. Pagel gave a short analysis of the Latin translation of the *Aphorisms* in J. GUTTMANN, *Moses ben Maimon*, vol. I (Leipzig 1908), pp. 232-238.

² See our repeatedly quoted book, pp. 26 foll.

³ See F. H. GARRISON, *An Introduction to the History of Medicine*, 4th ed., Philadelphia and London 1929, p. 116.

113 Aristotle's theory that the elements are not eternal in any sense. This is also the first time we find Galen speaking in the Arabic text of *De Usu Partium* of the elements as being eternal and the reason why they are eternal is that they give him an occasion for a digression on creation and on a way in which he opposes the thought of Greek philosophy to that of Moses in the Bible. It was perhaps only to show his universal erudition, including knowledge of the Greek Bible (the Septuagint), that Galen made these remarks. But as he alluded to the person of the Prophet Moses who occupied, with prophetism in general, one of the highest places in Manichæus' creed, the latter wrote in the 25th discourse of his *Aphorisms* a very long chapter (the 40th) against Galen's conceptions. This chapter is, in our opinion, the most interesting in the last discourse of the *Aphorisms*, and we therefore made up our minds to publish its Arabic text with a literal translation. Manichæus had already expressed the same ideas, sometimes even with identical words, in his *Guide for the Pilgrims*, in this book we find also a long and able argument against Galen's defective understanding in philosophical matters², e. g. as regards the significance of the notion "eternity". In part II, chapter 13 of the *Guide for the Pilgrims* explains the three theories of the eternity of the elements. The first is that of "those who follow the law of Moses our teacher" - God exists from eternity and has created the universe from nothing. The second is that of the philosophers - God cannot create a thing from nothing or reduce a thing to nothing, there was a *coram* matter coexistent with God from eternity, and God created the world from it. The third theory is that of Aristotle and his followers who hold the same view, but go further by believing that the universe itself is eternal and indestructible, but it from a *materia prima* which is itself eternal, not by changing forms; nothing is produced contrary to the laws of the ordinary course of nature. Manichæus

Classici Galeni Opera Omnia, ed. C. G. Kühn, vol. III (Leipzig 1822), pp. 94-97, and *Classici Galeni Opera Omnia*, ed. C. H. Boissac, vol. II (Leipzig 1905), pp. 1-5. For a translation by Ch. Daremberg, *Œuvres complètes de Galien*, Paris 1871, pp. 1-5. For a translation by M. Friedländer, and ed., London 1910, p. 171.

then cites, in chapter 14, the philosophical arguments in favour of Aristotle's hypothesis, and attacks and invalidates it thereafter in a series of chapters by his own argumentation based on the Scriptures and the Prophets. We shall meet similar ideas in our text.

It should be noted that Galen was not very much appreciated as a philosopher, even by the Hellenistic commentators of Aristotle's works, and still less so by the great philosophers of Islam¹. Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950 A.D.), the greatest early exponent of Aristotle's works in Arabic, criticised Galen's philosophy, and Maimonides quotes in this chapter 40 which we are translating in the following pages, two passages from the great commentary of al-Fārābī (now lost) on the *Analytics Posteriora*. Steinschneider found these quotations important enough to incorporate them in his well-known treatise on al-Fārābī². Likewise the famous Ibn Sīnā (Avicenna), in his great philosophical encyclopædia *Kaṭṭ al-Shifā'* ("Book of Healing") attacks in different places the opinions of Galen, e.g. concerning syllogisms³. The third prominent philosopher of Islam, Ibn Ruṣṣīd (Averroes), equally refuted in several of his works Galen's ideas. (But as Averroes lived in far-away Spain where he died in 1198, his works came very late to the knowledge of Maimonides). So Maimonides' attack on Galen must not be considered as an isolated instance; it is of interest to see how he discerned in his usual sharp critical manner between the great physician and the less great philosopher.

This chapter 40 of discourse 25 has never been entirely translated into a modern language. Steinschneider has published the Hebrew text of this chapter (which he numbers 42) from two MSS of Zerahyā's translation⁴; this text is much better than that of the defective Lemberg

¹ See IBRAHIM MADKOUR, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, pp. 206-207, 211, etc.

² M. STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābī (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St.-Petersburg 1869, pp. 34 ff.

³ See IBRAHIM MADKOUR, l. c. See also the same author's *La place d'al-Fārābī dans la philosophie musulmane*, Paris 1934, Introduction.

⁴ See a passage from Maimonides' letter to Ibn 'Aqīnā in S. Munk, in the publication cited p. 56, n. 1.

⁵ M. STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābī* (see the third preceeding note)

dition. Although the present edition contains a number of errors, it is hoped that the reader will be able to understand of some passages in the Arabic text.

We are greatly indebted to Mr. D. G. and Miss E. Perkins for the careful revision of the English text.

TRANSLATION.

(fol. 239 b) In the name of Allah the Compassionate, the Merciful

My Lord, help!

The twenty-fifth Discourse it contains chapters about some doubts which arose to me concerning the words of Galen.

Says Mūsā : In (exposing) these doubts which I am going to mention I do not intend to pursue the same aim as al-Rāzī, as will become evident to the attentive reader, because al-Rāzī did not establish his doubts, but began to refute him (at once) in matters which have no relationship whatever to the medical art; and even in matters which are pertaining to the medical art he did not well establish his doubts against him in his deductions; it is evident that this is not a logical argument, and he has only established his own shortcomings in the art of logic. He often blames him, moreover, and ascribes to him conclusions derived from the absolute and literal sense of his words, without regard to the sense in which he uses them in the context. Ibn Zuh'r and Ibn Ridwān have tried to remove those doubts. I do not pretend to this intention in anything, and I will not say anything on those points which he (al-Rāzī) pretends to be doubts or to be solutions of doubts; for all this is, in my opinion, useless waste (fol. 240 a) of time, nay, waste of time for the worse, because every obstinacy means in most cases to follow preconceived ideas, and every following of preconceived ideas is a sheer evil. I am going to mention the doubts which befell me on account of his (Galen's) words in matters related to the medical science, as he is the chief of this science and has to be followed in it; but his opinions ought to be followed only in medicine and in nothing else. That these doubts befell me can only result from one of three causes : firstly it may come from a mistake which befell those who translated the books into the language of the Arabs; or

it may come from a blunder which happened to Galen, as a body is exempt by his book from those pardonable things, or the cause may be my bad understanding. Anyhow, it cannot be but useful that I gather and express the contradictory principles, so that the subject of the doubt may become evident, that the attentive reader may direct his interest to this point, and that the truth on which he can rely may become manifest to him and his notions may not be deranged and he may not become confused, if a similar doubt presents itself to him.

(fol. 260 b) *CHATEL* (40). Says Mūsā. It is well known that the philosophers say that the soul can be healthy or diseased, exactly as the body can be healthy or diseased, those diseases and that the ill of the soul which they mean, appear in opinions and morals, and these are doubtless proper to mankind. Therefore I call wrong opinions and bad morals with all their different kinds (specifically) human diseases; to these human diseases belongs a disease which is so common that hardly a single individual in (entire) long periods can escape it. This disease can be more or less severe in man like the other diseases of body and soul. This disease which I mean is that every single individual imagines himself to be more perfect than he (really) is, and that he goes further and wishes that all his opinions may possess perfection without fatigue and exertion. On account of this common disease we find that individuals who possess cleverness and sagacity and who have learned one of the philosophical sciences, theoretical or practical, or one of the traditional sciences and have become efficient in that science, omit opinions (fol. 261 a) not only in that science which they have mastered, but also in other sciences which they do not know at all or in which they are deficient, and they put their opinions in those sciences on the same footing with their opinions in that science in which they have become efficient; especially if the individual in question has attained one of the alleged beatitudes (*i. e.* self-sufficiency), can consider himself to be the chief and the foremost and has become one of the great masters who has only to speak in order to make his words to be accepted, and whose opinions are never refuted. Whenever this alleged beatitude has become developed and strong, the disease in question gains a footing and becomes desperate, and this individual begins in due course to talk nonsense and to speak

what comes into his mind, according to his imagination or his (mental) disposition, or according to the questions which are addressed to him, so that he gives the answer which comes into his mind, because he does not want to acknowledge that there are things which he does not know. This disease has become so inveterate in some people that they are not content with all this, but begin to argue and to explain that these sciences which they do not know are useless and unnecessary, and that there is no science which deserves the effort of a lifetime, besides that science which he knows and none else, be it a philosophical or a traditional science, many have even composed refutations of sciences which they have not mastered. **To sum up, this disease is very widespread (fol. 261b)** and if you look attentively and with an impartial eye at the words of an individual, the degree of severity of this disease will become evident to you and (you will be able to state) whether this individual is near to health or to weakness. There is often the physician, who has been attacked by this disease in the same degree as people who are his equal in science, viz. the man was very yet efficient in medicine, more than a body of whom we have heard or whose words we have seen to be set at naught by an enormous crowd and he has found out the nature of the organs, and the conditions of the pulse which had not been known at the time of Aristotle. He, I mean, Galen, has no doubt exercised himself in mathematics and has studied the and the books of Aristotle on natural science and theology, but he is defective in all that. His excellent intelligence and his sagacity which he has directed towards medicine, and his discoveries of some of the conditions of the pulse, in anatomy and on the uses and functions of physiology— which are doubtlessly, to be impartial, more exact than what Aristotle discusses in his books—have induced him to speak on things in which he is very much deficient and on which the specialists are in disagreement. So he has refuted Aristotle, as you know, in logic and speaks on theology and natural science. For instance, he speaks about the epineurion which is adopted (fol. 262a) for himself⁽¹⁾ and speaks on motion, time, place and the

⁽¹⁾ This is an allusion to Galen's *De usu corporis humani*, lib. 1, c. 1, where he says: "The text is very much lost, but the sense is clear." The text is very much lost, but the sense is clear.

præconiis moribus, and on all those subjects he emits opinions which are known to the people of that branch. Finally he has composed his famous book *On the Opinions of Hippocrates and Plato* and the book *On Sperm*, all of which contain refutations of Aristotle. Likewise he has composed his book *De Demonstratione* and pretended that the physician is not perfect in medicine unless he knows it, and that it is very useful to the physician, he has confined himself to those syllogisms which are necessary for demonstration, pretending that those syllogisms are useful in medicine and in other branches, and he has omitted the other (syllogisms). But the syllogisms which he has mentioned are not at all the demonstrative syllogisms, and he has omitted those syllogisms which are very useful in the medical science, and still pretends that there is no need of them at all and that Aristotle's and other people's study of them is waste of time. Abū Nasr al-Firābī has explained all that, viz. that he has omitted the hypothetical and the mixed syllogisms, has confined himself to the absolute syllogisms which are those relative to existence, and has not taken notice of the fact that demonstrative syllogisms are relative to necessity and not to existence, and that it is the hypothetical and the mixed syllogisms which are useful in medicine and in most sciences. Now, hear the text of Abū (fol. 260 b) Nasr on this subject. He says in his great commentary on the *Analytica* where he begins to explain the preliminary exposition which he (Aristotle) has made on the Possible and on the hypothetical syllogisms¹: "Says Abū Nasr: The question here is not as Galen the physician thinks, because he has mentioned in his book *De Demonstratione* that the study of the Possible and of the (hypothetical) syllogisms which depend on it is superfluous; Galen the physician should have been one of the foremost to study the hypothetical syllogisms, nay, he ought to have directed most of his attention in his book *De Demonstratione* to the hypothetical syllogisms; for he pretends that he has composed his book *De Demonstratione* in order that it might be useful in

which had been translated into Syriac by the famous translator Hunayn ibn Ishāq (d. 873 A. D.) and into Arabic by one of his pupils. See G. BERGSTRÖSSER, *Ueber die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig 1925, No. 113 (p. 46 of the Arabic text).

⁽¹⁾ *Analytica priora*, I. 1.

... the syllogisms which the philosopher has to use in the demonstration of the medical art and the syllogisms which he has to use in order to demonstrate the existence of the elements and the accidents of the elements which he wishes to cure, all these are hypothetical syllogisms, and there is no necessary syllogism among them, but for exceptional cases which are rather outside of the medical art. So he ought to have spoken in his book *De Demonstratione* about the kinds of the hypothetical syllogisms alone and not of those related to existence; and he has confined himself in his book to the kinds relating to existence in order to restrict himself to 263rd of these syllogisms, which are useful for demonstration, then (one has to say that) the kinds relating to existence are not deemed for demonstrations, because these are not made from this stuff but are made from the kinds relating to necessity only". End of the quotation from Abū Naṣr.

Where Aristotle begins to explain the syllogisms which are moved from hypothetical and categorical ones, say Abū Naṣr in connection of the words of the following passage: "This part is extremely useful for the understanding of the plain hypothetical ones, because all the practical sciences make use of this chapter, especially in establishing whether the supposed premises and what are expected, are going to occur or be necessary or not, in agriculture, in navigation, in politics, in rhetorics, in general preposures and in all the activities in which one is engaged of preposures. All that which is to be found in the book of Hippocrates the physician (*De Prepositores* and in similar books resolves itself into the syllogistic". End of the quotation from Abū Naṣr; take good notice of it!

Still more astonishing than the works of this man, Ghien, is the fact that he is proud in his praise of logic in all his books and that he says that the drawback of the medical men is their incompetence, and the cause of their shortcomings, is their lack of acquaintance with logic, and that the cause of his efficiency is his study of logic, and that he always endeavours to put into evidence the physician's knowledge, but that when he composed this book, he not only did not

kind of the different species of the hypothetical and mixed syllogisms which are useful in medicine—apart from specialists—but also that Galen is not well known for them. Nobody could but find Galen's method of books of Aristotle on Logic and his exhortation better than other people who are unfamilar to him, but on account of that general I see about what we are speaking he imagined that the understanding of the art of Logic and of the other theoretical sciences is like the knowledge of the medical art, and that his efficiency in all those sciences is like his efficiency in medicine. Therefore he exposed himself to all these errors.

He did not stop at this limit, but on account of his excessive conceit concerning his clairvoyance on some utilities of theurgy he pretended to be a prophet and said that an angel came to him from God and taught him such and such a thing and ordered him such and such (in action)¹. If only he had stopped at this point and ranged himself among the bulk of the prophets and not contradicted them! But he did not do so, the wrong appreciation of his own value induced him to compare himself with Moses—'place him upon him'²—and to attribute to himself perfection (fol. 24 a) and to Moses ignorance—God is elevated above the talk of the ignorant! Therefore I thought it appropriate to let you know the text of his own words—he who quotes unbelief is not an unbeliever—and to refute him, although it is not to be a (real) refutation of somebody who commits an enormity like this, as Moses is not to him what he is to us, the community of followers of Divine Laws; but I wish to explain in this my refutation (only) that the ignorance with which he is charging our prophet Moses does not attain to him, but that Galen is in reality the ignorant one. I intend to arrange my appreciation of both of them as if they were two learned men one of whom is more perfect than the other, and not as if I had to decide between the words of a great prophet and those of a medical practitioner, which would be the just procedure if the matter is locked into. I say: After Galen has begun to expose, in the eleventh book of *De Usu Partium*, the utility of the

¹ This is probably an allusion to Galen's *De Usu Partium* Book X Chapters 12 to 14, where the author repeatedly declares to have received in a dream the order from a Divinity to reveal the mechanism of the vision.

that that the hair of the eyelids does not grow longer and longer, as
like the hair of the head, and the utility of the fact that the eyelashes
are ordered to not grow longer, he continues with the following argument.

“We say. The Creator has ordered this hair to remain all times
at one and the same length and not to grow longer; the hair has com-
plied with this order and obeyed it, without deviating (fol. 264 b) from
what it had been ordered, be it out of consternation and fear of acting
against the order of God, be it out of good behaviour and love before
God who has given this order, or be it that the hair itself knew that it
was most expedient and appropriate to be so. This is the opinion of
Moses about natural things, and I think this opinion to be better and
more deserving to be adopted than that of Epicurus, except that the best
is to refrain from both and to maintain that God is the principle of the
creation of all created things, as Moses has said, but to mention in addi-
tion to this the principle which resides in the matter from which they
have been created. Our Creator has created the eyelashes and ordered
to be ordered to remain at one and the same length. This is the most
expedient and sound thing; and because he has ordered the hair
right to be one so, he has placed under the lashes a hard body, as
to a cartilage which is extending along the eyelid, and he has spread out
under the hair of the eyebrows a hard skin adherent to the cartilage
i.e. the superficial skin of the eyebrows. And this because it would
not have been sufficient in order to retain this hair in one and the same
length, that the Creator should have wished it to be so; likewise, if he
should wish to transform a stone instantly into a man without making
the stone undergo the corresponding alteration, it would not be possible.
The difference between the belief of Moses and our belief and that of
Plato and the other Greeks (fol. 265 a) is the following. Moses thinks
that it is sufficient that God wishes to give shape and form to the matter
in order to let it take shape and form instantly, and this because he
believes that all things are possible with God, and that if he wishes to
create from dust a horse or a bull instantly, he can do so. But we do
not accept this, but say, there are things which are impossible for him

selves, and these God never wishes to occur, but he wishes only possible things to occur, and among the possible things he only chooses the best and most adequate and excellent. Therefore, as it is adequate and sound that the eyelashes and eyebrows should always remain at the same length and in their original number, we do not say about this hair that God had wished it to be so and that it became instantly as God wished it to be; for, should God have wished the hair to be so one million times it would never have been so, if he had let it originate from a soft skin; if he had not planted the roots of the hairs in a hard body, they would not have remained erect and rigid in spite of all his preference. If this is so I say: God has accomplished two things: firstly (fol. 265 b) the choice of the best and soundest and most appropriate condition for what he was going to do; and secondly, the choice of the appropriate matter. Therefore, as it was most sound and good that the eyelashes should be erect and rigid and that they should remain at one and the same length and in equal number, he has made the planting-ground and centre of the hair in a hard body; if he had planted it in a soft body he would have been more ignorant than Moses and more ignorant than the chief of a weak army who laid the foundations of the walls of his town or fortress in soft ground which is submerged by water. Thus the fact that the eyebrows are always in the same condition comes from his choice of the (appropriate) matter." End of the quotation from Galen.

Says Mūsā: If a man with philosophical training who knows the basic rules of the Divine Laws known in our times looks at these words, the confusion of this man's spirit becomes manifest to him; for his words on the whole are consistent neither according to the opinion of the followers of Divine Laws nor to the opinion of the philosophers; because the rules of both opinions are not well established and fixed with Galen, and because he talks on things the premises of which he does not understand, as I am going to explain to you now. For he has attributed to Moses in his words cited by me four opinions; one opinion (only) of the four (fol. 266 a) is (really) Moses' opinion, and the three other opinions do not belong to Moses; but Galen, through his lack of an established and fixed knowledge of all things about which he is talking, except medicine, imagined that the four opinions which he has mentioned are (only) one. I wish to point out, moreover, that the one opinion which is the opinion of Moses

mentioned by Galen, is the necessary consequence of the principle and basic rule of his religious law and that of his ancestor Abraham. Therefore his words are neither confused nor contradictory, but their premises and consequences are firmly established. All these assertions which Galen has made for himself and which he pretends to be his creed, are not the consequence of his belief but what he says is the consequence of the belief of others. Therefore his words are confused and his conclusions are not in agreement with his principles. I will now begin to explain those four opinions which Galen ascribes to Moses in this context.

The first one is his saying that God has ordered the hair of the eyebrow not to grow long, and that it has complied with it; he says that this is the opinion of Moses on natural things; but this is (in reality) not the opinion of Moses, for, according to Moses, God gives orders and prohibitions only to intelligent beings.

The second opinion is his saying that Moses believes (fol. 266 b) that all things are possible to God; this, too, is not the opinion of Moses, but his opinion is that the power to do impossible things cannot be ascribed to God. Galen, on account of his misrepresentation, has not been aware of the point on which opinions differ; for there are things of which Moses says that they are possible and of which others say that they are impossible; this difference in the appreciation of these things is a necessary consequence of the difference in the principles. But Galen has not paid attention to this and does not know it, and only confuses things.

The third opinion is his saying that Moses believes that God, if he wished to create from dust instantly a horse or a bull, could do it. It is true that this is the opinion of Moses, and it is a necessary consequence of his first premise, as we are going to explain.

The fourth opinion is his saying that Moses believes that God does not choose the matter according to its suitability for that which he wishes to come into existence in a certain manner, *e. g.*, as he said, the choice of a cartilaginous body beneath the eyelashes; but Moses does not differ (in opinion) in this and similar cases; he has plainly stated that God does not do anything without purpose⁽¹⁾ and by chance, but that he creates

⁽¹⁾ Here Maunonides employs a Qur'anic expression, see *Sûra XXIII* 115.

very well with justice and equity all which he creates, as I have explained in my exposition on (fol. 267 a) the principles of religion.

From all this one knows with certainty that in the eye the iris is perforated for the purpose of vision, that the bones are hard and dry in order to furnish a solid support, and likewise all that exists in the bodies of living beings, nay, everything which exists at all. Therefore the prophets who followed Moses have said that God has made all which he has created with wisdom. Galen seems to have understood only this one of Moses' opinions, i. e. that a thing can arise instantly in a manner contrary to nature, like the transformation of the stick into a snake and of dust into lice. Therefore it is possible, according to him, that the dust may become instantly a horse or a bull; this is true and it is the opinion of Moses; all these are necessary consequences of the principles in which Moses believes, i. e. that the world has been created. For the meaning of the world being created is that God alone without anything beside him is the primordial and eternal, that he has produced the world after complete non-existence, and has brought into being this heaven and all which is in it, and the first matter which is below the heaven, that he has formed from it water, air, earth and fire, that he has shaped the celestial globe with its different spheres according to his will, and that he has shaped these elements and all that is composed of them with these different natures which we perceive, as He is the giver of forms by which they get (fol. 267 b) their nature. This is the principle of the doctrine of Moses.

As the first matter, according to him, has been brought into existence after non-existence and has been shaped into its forms, it is possible that God who has brought it into existence may destroy it again as well afterwards; likewise it is possible that he may change its nature and the nature of everything which is composed of it and may give it instantly a nature different from the regular one, as he has brought it into existence instantly. So, according to Moses, a change of condition in anything belonging to the natural world of generated and perishable things is possible, so that God possesses the power to effect it and can exert His will upon it: if God wishes to maintain this world in its present state for all the æons and eternities he can do so, and if he wishes to annihilate the whole and to let nothing remain besides Himself he can do so and

possesses the power to do so, and if he wishes to retain it in its present nature in all his parts and to change any existent thing among its parts from the course of its nature he can do so. All the miracles are of this kind, and therefore the perception of one miracle on the part of him who perceives it is a stringent proof for the creation of the world. I mean by miracle here those cases in which there appears the existence of a thing not in accordance with the habitual and permanent nature of its existence. It is of two kinds, either that a thing which has the property of being always formed by certain degrees and under certain conditions, (fol. 268 a) is formed contrary to the habitual conditions and is transformed instantly, like the transformation of the stick into a snake, of dust into lice, of water into blood, of air into fire, and the venerable holy hand (of Moses) becoming white¹⁾, all of which occurred instantly. Or that a thing is produced the production of which cannot occur at all according to the nature of this established world, like the manna which was hard so that we could grind it and bake bread of it, but which melted and became liquid when the sun warmed it, together with the other miracles of the manna which are related by the Torah. All these and similar miracles then are possible, because the existence of the world in the manner in which it exists, is (a) possible (thing itself). But, according to the opinion of those who say that the world is eternal, all these things which are possible for us, are impossible for them. For him who believes in the eternity of the world, its forming cause, i. e. the cause of the existence of this entire world in its present state, is a necessary consequence of the existence of the Creator, likewise as the thing caused is the necessary consequence of the cause which is only to be found together with it, like the day being the necessary consequence of the sunrise and the shadow being the necessary consequence of an erect object, and similar cases. Whosoever holds this opinion says that movement can neither generate nor perish; therefore the heaven is, according to him, eternal, and the first matter neither generated nor (fol. 268 b) perishable, has been and will be forever without interruption in the same condition as it is; and all which differs from this natural world of generation and decay, is impossible according to

¹⁾ Allusion to *Exodus*, IV, 6.

Therefore it is not possible, in the nature of things, that a thing the nature of which does not imply that it be generated eternally, may be generated eternally, and that a thing the generation of which does not belong to the nature of this matter, may be generated, and that any condition among the conditions of the things in the upper and lower world may be changed from its state. To him who understands the necessary consequences of the opinions it is evident that for him who says that the world is eternal in this manner, God has no novel will nor choice and there is no possible thing existing on which he can exert his power and will, so that, *e. g.* he is not able to give us rain on one day and to withhold it on another day, according to his will, as the rainfall in this established nature follows the formation of the vapours and the air which bring it about or withhold it; and all this results from the formation of matter with which God cannot interfere. That is to say: he cannot interfere about anything which is impossible in matter and he cannot create anything which is impossible in its nature of existence, as the matter has not been created but exists necessarily in this manner for all eternities and aens. It ought to have been me clear to you (now) what is the consequence of following the opinions of those who believe in the eternity of the world and of those who believe in its creation.

There is that deviating and inexact man, Gaden, who ignores most of the things about which he speaks except the medical science, who repeatedly says and declares that he is a sceptic on this point, *i. e.* the basic rule of the creation of the world, and does not know whether it is eternal or created. If only I knew how he can be a sceptic on this principle when he has built his whole discussion of the hair of the lashes and the eyebrows on the principle of the eternity of the world. Therefore he says that all which is not to be found in (the nature of) matter is impossible and that the power over it cannot be attributed to God, which he wish it one million times; he says, moreover, that the (divine) will is not sufficient unless the matter be appropriate, and further, that God is the principle for the creation of all created things, as Moses has said in relation to the principle which results in the matter from which the things have been created. These are the words of Gaden, and therefore he is not in the eternity of the world and in the eternity of God alone.

Therefore he is not a principle for the creation of things in the world.

This is the belief in the eternity of the world of which Giden says that it is subject to scepticism; therefore he ought to have doubted too whether the creation of things is free. First, fol. 269^a, as Moses says, fol. 269^b "I am saying those who are convinced fol. 269^b of the eternity of the world. That he is a sceptic on the principle but convinced of the solution of the individual question is a proof that he is ignorant of the fact that these individual questions are derived from that principle. Likewise, his saying that there are things which are impossible to God in themselves, is an acknowledgment of the eternity of matter. The most strange thing is his saying: "As God knew that it was (the) soundest (thing) for the eyebrows not to grow long"; and his saying: "God wishes only possible things to occur and among the possible things he only chooses the best". (For) as to that knowledge and will and choice which are attributed to God, according to him, and as to the existence of things which are possible for God (to do): if only I knew on which of the two basic rules he has based his saying and decided his judgment, on the belief in the eternity or on that in the creation of the world. I have explained to you that, according to the belief in the eternity of the world, there does not remain with God any will or choice and there is no possible thing in existence which God could choose or produce; but these sayings which he has uttered are correct according to the opinion that both world and matter are created.

So you must pay attention (and understand) how he confuses his words about things which are consequences of the doctrine of the creation of the world with others which are consequences of the doctrine of the eternity of the world and still thinks the whole to be one belief and one opinion, whereas he is a sceptic on the question whether the world is eternal or created. All those confused words which he has said, are according to him clear and evident, are (his) particular creed (fol. 270^a) and he is convinced of them. This is an obvious proof that he is ignorant of the premises and the consequences of what he is talking about and that he pays little attention to his own words. This was our aim in this chapter, and I have not endeavoured to refute those who believe in the eternity (of the world), to make them doubt and to confound them, as I have composed several expositions of these subjects in my writings on Divine Law.

رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس

في الفلسفة والعلم الالهي

صححه

الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف

(ص ٢٣٩ ث) بسم الله الرحمن الرحيم رب ير المصالة الخمسة والعشرون
(يعني من فصول موسى في الطب) تشمل على فصول تتعلق ببعض الشكوك احادية
لى في كلام جالينوس

قال موسى هـ. لشكوك التي ذكرها لم تقدم فيها قصد الرأى كما ينبغي^(١) ثم مل
لأن الراى لم يشك بل أخذ أن يرد عليه في أمور لا مدخل له في صناعة الطب
أصلاً وحتى الأمور التي تتعلق بصناعة الطب لم^(٢) يشك عليه في استدلاله عليها وتبين
أن هذا ليس به بل روى فكأنه بين قصوره في صناعة مدق وأيضاً فإنه يعيبه
كثيراً ويلومه عما يلزم تجرد تلك الألفاظ مطلقاً من غير اعتبار المعنى الذي فيه يتكلم
في ذلك الموضع ، وقد عني ابن زهر وابن رضوان بحل تلك الشكوك . فكانا لم تعرض
لشيء من هذا الغرض ولا نقول أيضاً شيئاً لا فيها زعم انه شك ولا فيها زعم انه حل
شك إذ هذا كله عندي بتلاف (ص ٢٤٠ و) زمان بلا فائدة بل بتلافه في
الشروع لأن كل تعصب تتبع هوى في الأكثر وكل تتبع هوى^(٣) شر محض وإنما
أذكرنا لشكوك الواقعة لى في كلامه فيما يتعلق بصناعة الطب إذ هو إمام هذه الصناعة

(١) في الأصل : بين — (٢) نفس من الأصل — (٣) في الأصل : هولا — (٤) في

وهو الذى يقتدى به فيسا ولا ينبغي أن يتبع أقواله إلا فيما لا فيها سوى ذلك وهذه شكوك توقعه لى لا يخلو الأمر فى سبها من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون ذلك من علق وقع للذى أخرج الكلب إلى لغة العرب أو يكون ذلك من سهو وقع للجاليينوس إذ لا يعصم أحداً^(١) من هذه الاعتذاريات العلو أو يكون السبب فى ذلك سوء فهمى وعلى كل حال فإن الفائدة قد حصلت بما أورده من الجمع بين القولين الموقعين ويتبين موضع الشك فيصير ذلك المعنى غرضه للتأمل فيتبين له الحق الذى يعمد عليه ولا يتشوش عليه محفوظاته ولا يتحجر عند ورود الشك عليه من ذلك

(ص ٢٦٠ ظ) فصل قال موسى من العلوم قول الفلاسفة أن للنفس صحة ومرضاً^(٢) كما للجسم صحة ومرضاً^(٣) وتلك أمراض النفس وصحتها التى يشيرون إليها هى^(٤) فى الآراء ولا أخلاق وهذه خصيصة بالإنسان بلا شك ولذلك أسى أنا الآراء الغير صحيحة^(٥) ولا أخلاق الرديئة على كثرة اختلاف أنواعها الأمراض الاندائية ومن جملة الأمراض الانسانية مرض عام ويكاد أن لا يسلم منه إلا آحاد فى أزمان متباعدة ويختلف ذلك المرض فى الناس بالزيادة والنقصان كسائر الأمراض الجسمية والنفسية وهذا المرض الذى أشير إليه هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكل مما هو عليه وكونه يزيد وينتهي أن يحوز كل ما يعتقد كلاً من غير تعب ولا نصب ومن أجل هذا المرض العام نجد أشخاصاً^(٦) من الناس ذوى حذق ونباهة قد علموا إحدى العلوم الفلسفية النظرية والعملية^(٧) أو علماً^(٨) من العلوم الوضعية ومهروا فى ذلك العلم فينكلم (ص ٢٦١ و) ذلك الشخص فى ذلك العلم الذى أحكمه وفى علوم أخرى لا علم له بها أصلاً أو يكون مقصراً فيما ويجمل كلامه فى تلك العلوم ككلامه فى ذلك العلم الذى مهرفه

(١) فى الأصل: أحد — (٢) فى الأصل: ومرض — (٣) فى الأصل: ومرض — (٤) فى الأصل: وهى — (٥) كذا فى الأصل — (٦) فى الأصل: أشخاص — (٧) فى الأصل: العلمية — (٨) فى الأصل: علم

ولاسيما إن كان ذلك الشخص قد انفق له سعادة من السعادات المصنونة ولحد من الرئاسة والتقدم وصار من أرباب الصدور يقول ويتلقى قوله بالتسويل ولا يرد عليه قول ولا يعترض فيه فإن كلما تقدمت هذه السعادة المصنونة وقويت تمكن ذلك المرض واستفضل وصار ذلك الشخص يهذى مع الزمان ويقول ما عن له أن يقول بحسب خيالاته أو بحسب حالاته أو بحسب السؤالات التي ترد عليه فيجواب بما عن له إذ لا يريد أن يقول إن ثم ما لا يدره وقد وصل استحكام هذا المرض في بعض الناس أن لم يقع بهذا القدر بل أن يأخذ أن يحتج ويبين أن تلك العلوم التي لا يحسنها غير مفيدة ولا حاجة إليها وأن ليس ثم علم ينبغي أن يفنى فيه العمر إلا ذلك العلم الذي يحسنه هو لا غير كان ذلك علماً فلسفياً أو وضعياً وكثيرون ألفوا ردوداً على علوم لا يحسنونها وبالجملته فإن هذا المرض له عرض واسع (ص ٢٦١ ظ) جداً وعندنا ملك كلام الشخص بعين الانصاف يتبين لك قدر مرضه هذا وهل ذلك الشخص قريب من الصحة أو قريب من العطب . وهذا جالينوس الطيب حقه من هذا المرض ما يلحق النوم الذين هم من قبيله في العلم وذلك أن هذا الرجل مهر في الطب جداً أكثر من كل من سمعنا خبره أو رأينا كلامه وكذلك أصاب في التشريح إصابة عظيمة وتبين له وفي زمانه غيره أيضاً من أفعال الأعضاء ومنافعها وخلقتها ومن أحوال النبض أشياء ما كانت تبين^(١) في زمان أرسطو وهو بلا شك أعنى جالينوس ارتاض في رياضيات وقرأ متصفاً^(٢) وقرأ كتب أرسطو في الطبيعيات والالهييات لكنه مقصر في جميع ذلك ولجودة ذهنه وذكاؤه الذي صرفه في الطب وكونه وجد ما عرفه هو من بعض أحوال النبض والتشريح والمنافع والأفعال أصح مما ذكره أرسطو في كتابه بلا شك عند من ينصف فدعاه ذلك إلى الكلام في أمور وهو مقصر فيها جداً وتضارب الميزة فيها فرد على أرسطو بما عمت في المنطق ويتكلم في الهيئات وطبيعيات كلامه^(٣) فيها يعتقده رأياً (ص ٢٦٢

(١) في الأصل : تبين — (٢) في الأصل : منطق — (٣) في الأصل : كلام

و) لنفسه وكلامه في الحركة وفي الزمان وفي المكان وفي الحرك الأول ويأتى في جميع ذلك بما هو معلوم عند أهل هذا الشأن وانتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشهور في آراء إبقراط وإفلاطون وكتاب المقياس ما تضمنته من الردود على أرسطو وكذلك ألف كتابه في البرهان وزعم أنه لا يكمل لطبيب في الطب إلا بعرفته وأنه نافع للطبيب جداً وافتصر من المقاييس على ما يحتاج إليه في البرهان بزعمه أن^(١) تلك المقاييس هي لنافعة في الطب وغيره وحذف ما سوى ذلك فكانت مقاييسه تلك التي ذكر ليست هي مقاييس البرهان أصلاً وحذف المقاييس السبعة جداً في صناعة الطب وزعم أنها لا حاجة إليها أصلاً وأن اشتغل أرسطو وبيره بها إتلاف للزمان . كل ذلك بينه أبو نصر الفارابي وذلك أنه حذف المقاييس الممكنة والمقاييس المختلطة وفتصر على المقاييس المقتضية وهي الوجودية ولم يأت به إلى أن المقاييس البرهانية هي ضرورية لوجودية وأن الشيء النافع في الطب وفي أكثر الصناعات هي المقاييس الممكنة والمختلطة واسع نصوص أبي (ص ٢٦٢ ظ) نصر في ذلك قل في شرحه للقياس الكبير لما أخذ أن يشرح تلك التوطئة التي وطأها للممكن والمقاييس الممكنة : قال أبو نصر وليس الأمر في ذلك على ما ظنه جالينوس المتطبيب لأنه ذكر في كتابه الذي سماه كتاب البرهان أن النظر في الممكن وفي القياسات الكائنة عنه فضل ، وأولى الناس بالنظر في القياسات الممكنة جالينوس المتطبيب بل يلزمه أن يكون قد صرف أكثر عنايته في كتابه الذي^(٢) قد سماه كتاب البرهان إلى المقاييس الممكنة فإنه زعم أنه صنف كتابه في البرهان لينتفع به في الطب والقياسات التي يستعملها الطبيب في استنباط صناعة الطب والقياسات التي يستعملها في تعرف الأمراض الباطنة وأسبابها في واحد واحد من الذين يقصدون علاجهم فكلها قياسات ممكنة وليس في شيء منها ضرورى إلا أن يكون الشاذ الذي يكاد أن يكون خارجاً عن صناعة الطب فكذلك يلزمه أن لا يكون

(١) في الأصل : وأن — (٢) في الأصل : التي

يتكلم في كتابه الذي سماه كتاب الرهان إلا في أشكال المقاييس الممكنة فقط دون الوجودية ، وعلى أنه إن كان إنما اقتصر في كتابه على الأشكال الوجودية يكون قد اقتصر من (ص ٢٦٣ و) المقاييس على ما ينتفع^(١) به في البرهان فإن لأشكال الوجودية ليست هي معدة نحو البراهين لأن البراهين ليست تعمل من هذه المادة بل إنما تعمل من الأشكال الاضطرارية فقط . انتهى كلام أبي نصر . ولما أخذ أرسطو في تبين المقاييس المختلطة من ممكنة ومطلقة قال أبو نصر في شرح ذلك الكلام ما هذا نصه . قال هذا الباب عظيم النفع جداً أعظم نفعاً من الممكنة الصرفة^(٢) من قبل أن^(٣) الصنائع العملية كلها تستعمل هذا الباب ولا سها في استنباط الأمور الجزئية المستقبلية ، هل تكون أو لا تكون ، في الطب وفي الفلاحة والملاحة وفي تدبير المدن والخطابة والمشهورات وفي كل ما يتصرف فيه مما يحتاج فيه إلى مقدمة المعرفة ، وما في كتاب إيقراط الطبيب في مقدمة المعرفة وما شاكله من الكتب فكله ينحل إلى هذه المقاييس . انتهى كلام أبي نصر فتأمل . واجب من كلام هذا جالينوس كونه^(٤) يطنب في مدح المنطق في جميع كتبه ويذكر أن آفة أهل عصره من الأطباء وعلة نقصانهم إنما هو قلة خبرتهم بالمنطق وأن (ص ٢٦٣ ظ) علة مهارته هو كونه تأدب بالمنطق ويروم دائماً أن يظهر حاجة الطبيب إلى المنطق ولما ألف ذلك الكتاب ما كفى أنه لم يذكر ولا صنفاً واحداً^(٥) من أصناف المقاييس الممكنة والمختلطة التي هي فقط النافعة في الطب إلا عند المشتغل بها وقال إنها لا يحتاج إليها أصلاً ، فلا يشك أحد أن جالينوس قرأ كتب أرسطو في المنطق وفهما أكثر من فهم غيره ممن هو دونه لكن من أجل ذلك المرض العام الذي نحن نتكلم فيه تخيل أن فهم صناعة المنطق وسائر الصنائع النظرية كفهم صناعة الطب وأن مهارته في تلك العلوم كلها كمهارته في الطب فيعرض لكل ما يعرض له

(١) و الأصل : ينتفع — (٢) في الأصل : الصرف — (٣) ناقص من الأصل —
(٤) في الأصل : وكونه — (٥) في الأصل : واحد

وما وقف عند هذا الحد بل من شدة الترافد بما ظهر له من بعض منافع الأعضاء ادعى النبوة وقول بن جلاء ملك من عند الله وعلمه كذا وأمره بكذا ، فبالله وقف عند هذا وكان ينظم نفسه في جملة النبيين عليهم السلام ولا يتهافت اليهم لكنه ما فعل بل انتهى به جهله بمقدار نفسه أن قايس بين نفسه وبين موسى عليه السلام ونسب لنفسه الكمال (ص ٢٦٤ و) ونسب الجهل لموسى عليه السلام ، تعالى الله من أقاويل الجاهلين . ولذلك حسن عندي أن أستمع كلامه بنصه ، أن حاكى الكفر ليس بكافر ، وأرد عليه ، ليس رداً^(١) على من يعرض لهذه العظيمة إذ ليس موسى عليه السلام عنده كما هو عندنا نحن معشر المشركين بل أبين في ردى هذا أن الجهالة التي نسبنا لنبينا موسى عليه السلام لا تلزمه وأن جالبنوس هو الجاهل بالحقيقة وأجعل كلامي بينها دَنَ أنكم بين شخصين عالين أحدهما لأكل من الآخر لاكن يرجح بين كلام نبي عظيم وبين رجل متطرب إذ هكذا هو الاصاف في معرض النظر فتقول : إن جديوس لما أخذ^(٢) يبين في المقالة الحادية عشرة^(٣) من منافع الأعضاء منفعة كون شعر الحاجبين لا يطول وينسبل كشعر الرأس ومنفعة كون شعر الجفنين منتصباً^(٤) ولا يطول قال كلاماً^(٥) هذا نصه قل «نقول»^(٦) إن الخلق أمر هذا الشعر أن يبقى على مقدار واحد لا يطول أكثر منه في جميع الأوقات وإن الشعر قبل ذلك الأمر وطُوع فبقى لا يخف ما أمر به إما لنزع والخوف من المحسنة (ص ٢٦٤ ظ) لأمر الله وإما لمجاملة والاستحياء من الله الذي أمره بهذا الأمر وإما الشعر نفسه يعلم أن هذا أولى به وجمل بفعله ، أما موسى فهذا رأيه في الأشياء الطبيعية وهذا الرأي عند أحمد وأولى أن يتمسك به من رأى أفقورس إلا أن الأجود الضرب عنها جميعاً والاحتفاظ بأن الله تعالى هو مبدأ خلق كل مخلوق كما قال موسى عليه السلام وزيادة المبدأ الذي من قبل المادة التي منها خلق . وإن خاتماً إنما جعل الأشفار وشعر الحاجبين يحتاج

(١) في الأصل : رد ، وفي الم من زيادة : من (٣) في الأصل : عشر — (٣) في الأصل :
نسب — (٤) في الأصل : كلام — (٥) في الأصل : يقول .

أن يبقى على مقدار واحد من الطول لأن هذا كان أوفق وأصلح ولما علم أن هذا الشعر كان ينبغي أن^(١) يجعل على هذا جعل تحت لأشعار جرمًا صلبًا شيئاً^(٢) بالغضروف يمتد في طول الحفن وفرش تحت شعر الحاجبين جلدة صلبة ملصقة بغضروف الحاجبين وذلك أنه لم يكن يكفى في بقاء هذا الشعر على مقدار واحد من الطول بأن يشاء الخالق أن يكون هكذا كما أنه لو شاء أن يجعل الحجر دفعة إنساناً دون أن يغير الحجر التغيير^(٣) الموافق لذلك لم يكن ذلك بممكن والفرق فيما بين إيمان موسى عليه السلام وإيماننا وإيمان إفلاطون وسائر اليونانيين (ص ٢٦٥ و) هو هذا : موسى يزعم أنه يكفى بأن يشاء الله أن يزين المادة ويهيئها ليس لا فتربن وتنبأ على المكان وذلك أنه يظن أن الأشياء كلها ممكنة عند الله وأنه لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو نوراً دفعة خلق وأما نحن فلا نعرف هذا ولكننا نقول إن من الأشياء أشياء في أنفسها غير ممكنة وهذه أشياء لا يشاء الله أصلاً أن تكون وإنما يشاء أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لا يختار إلا أجودها وأوفقها وأفضلها ولهذا لما كان الأوفق والأصلح للأشعار وشعر الحاجبين أن يبقى على مقداره^(٤) في الطول وعلى عدده الذى هو عليه دائماً أبداً لسنا نقول في هذا الشعر إن الله إنما شاء أن يكون على ما هو عليه فصار من ساعته على ما شاء الله وذلك أنه لو شاء الله الف الف مرة أن يكون الشعر على هذا لم يكن ذلك أبداً بعد أن يجعل منشاء من جلدة رطبة إلا أنه لو لم يفرس أصول الشعر في جرم صلب لكان معها بغير كثير^(٥) ما^(٥) هو عليه لا يبق أبداً قائماً منتصباً^(٦) ، وإذا كان هذا هكذا فإن القول أن الله جعل هذين الأمرين : أحدهما (ص ٢٦٥ ظ) اختبار أجود الحالات وأصلحها وأوفقها لما يفعل والثاني^(٧) اختيار المادة الواقعة ومن ذلك أنه لما كان الأصلح والأجود أن يكون شعر الأشعار قائماً منتصباً وأن يدوم

(١) ناقص من الأصل — (٢) في الأصل : شبه — (٣) في الأصل : التغيير — (٤) في الأصل : مقدارها — (٥-٥) في الأصل : كتب مما — (٦) في الأصل : منتصب — (٧) في الأصل : الثاني

بقوّه على حدة واحدة في مقدار طوله وفي عدده جعل مغرس الشعر ومركبه في جسم صلب ولو أنه عرسه في جسم رخو لكان أجهل من موسى وأجهل من فئدة جيش ضعيف يضع أساس سور^(١) مدينته أو حصنه على أرض رخوة غارقة بالمد وكذلك بقاء شعر الحاجبين ودوامه على حال واحدة إنما جاء من قبل اختياره للمادة انتهى كلام جالينوس

قل موسى إذا نظر في هذا الكلام رجل متفلسف عارف بقواعد شريع المشورة في زماننا تبين له اختلاط هذا الرجل فان هذا الكلام لا ينظم كله على رأى شرعيين ولا على رأى المتفلسفين لأن قواعد الرأيين عند جالينوس غير محصلة ولا محررة وإنما يتكلم في أمور يحمل أصولها كما أبين الآن وذلك أنه نسب لموسى عليه السلام في هذا الكلام الذى ذكرته^(٢) أربعة آراء اما الرأى الواحد من الأربعة (ص ٢٦٦ و) فهو رأى موسى عليه السلام وأما الثلاثة آراء^(٣) البقية فليست من رأى موسى وإنما جالينوس بقية تحصيله وتحريره لكل ما يتكلم فيه خارجاً^(٤) عن طلب تبيين الآراء الأربعة التى ذكرها رأى واحد ، وأقول أيضاً إن ذلك الرأى الواحد الذى هو رأى موسى عليه السلام كما ذكر جالينوس هو فرع تابع لأصل شريعته وقاعدتها وشريعة حده إبراهيم عليهما السلام فلم تضرّب أقوله ولا تناقضت بل تنبت^(٥) أصولها وفروعها ، وإن هذا الكلام كله الذى ذكره جالينوس هنا عن نفسه وقل إن هذا إيمانه^(٦) لا يلزم أصل اعتقاده بل هذا الذى قلّه لازم لاعتقاد غيره فاضطربت أقواله ولا طردت فروعه على أصوله ، والآن أبين بشرح تلك الآراء الأربعة التى نسبها إلى موسى عليه السلام في هذا الكلام أحدها وهو أولها قوله إن الله أمر شعر الحاجبين أن لا يطول قبل منه وقال إن هذا رأى موسى في الأشياء الطبيعية ، وإن هذا ليس رأى موسى ولا يأمّر الله موسى عند موسى إلا إذا عقل ، والرأى الثانى قوله أن موسى يعتقد

^(١) في الأصل : سور — ^(٢) في الأصل : ذكره — ^(٣) كما في الأصل — ^(٤) في الأصل : خارج — ^(٥) في الأصل : تنبت — ^(٦) كما في الأصل .

(ص ٢٦٦ ظ) ن لأشياء كلها ممكنة عند الله وهذا أيضاً ليس هو رأى موسى بل رآيه ^(١) لا يوصف الله بالقدره على المنهات ويرى جالينوس تجريفه لم ينبه لموضع الاختلاف وذلك أن ثم أشياء يقول موسى هي من قبل الممكن وغيره يقول هي من قبل المتشع وهذا لاختلاف في تلك الأشياء فرع لازم لاختلاف وقع في الأصول وجالينوس لا يأت به لهذا ولا يعرفه لكنه يخلط ^(٢) فقط ، والرأى الثالث قوله أن موسى يعتقد أن الله لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو ثوراً دفعة خلق ، هذا صحيح أنه رأى موسى وهو فرع لازم لأصل أصله كما سنبين ، والرأى الرابع قوله أن موسى يعتقد أن الله لا يختار المادة بالموافقة لكل ما يريد وجوده على صفة ما مثل ما ذكر من اختيار جسم غصروفي تحت الأشجار وموسى عليه السلام لا يخالف في هذا ومثله صرح موسى عليه السلام أن الله لا يفعل شيئاً عبثاً ولا كيف اتفق بل كل ما خلق حسناً جداً خلقه بعقل وتقسيم كما بينت فيما تكلمت به في (ص ٢٦٧ و) أصول الدين فعلم من هذه الجملة بالضرورة أن العين إنما نقت بها الطبقة العنينة للإبصار فإن العظام إنما صلبت وجففت ليصح الاعتماد عليها وكذلك كل ما في أجسام الحيوان بل كل ما في الوجود كما قل الأنبياء أتباع موسى عليه السلام إن كل ما خلق الله بحكمة صنعه وكان جالينوس فهم هذه الواحدة من رأى موسى وهي كون الشيء دفعة على غير الجرى الطبيعي كاتقلاب العصا ثعباناً ^(٣) والتراب قملأً ^(٤) وكذلك يمكن عنده أن يصير الرماد فرساً أو ثوراً دفعة وهذا صحيح وهو رأى موسى عليه السلام وهذه كلها فروع لازمة لأصل يعتقد موسى عليه السلام وهو أن العالم يحدث لأن معنى حدوث العالم هو أن الله تعالى هو القديم الأزلى وحده لا غيره معه وأنه أحدث العالم بعد عدم محض وأوجد هذه السماء وكل ما فيها وأوجد المادة الأولى دون السماء وكون منها ماء وهواء وأرضاً ^(٥) وناراً ^(٦) وطبع هذا الفلك على هذه الأدوار المختلفة كما شاء وطبع

(١) في الأصل : رآيه — (٢) في الأصل : لا — (٣) في الأصل : يخلط — (٤) في الأصل : ثعبان — (٥) في الأصل : قمل — (٦) في الأصل : وأرض ونار

منه لاستقنات وأن ما تركيب منها على هذه لطائف التي تشتملها رذ هو معطيا لصور
 التي بها صارت (ص ٢٦٧ ط) لها طبيعة ، هذا هو أصل مذهب موسى عليه السلام ،
 وإذا كانت المادة الأولى عنده أوجدت بعد العدم وطبعت على ما طبعت فيحوز أن
 بعدها أنه موجودها بعد أن أوجدتها وكذلك يحوز أن يغير طبيعتها وطبيعة كل شيء
 تركيب منها ويجعل لها طبيعة غير هذه المستقرة دفعة كما أوجدتها دفعة فكذلك كل ما
 في طبيعة الكون والساد تغييره^(١) عما هو عليه عند موسى عليه السلام من باب أن يمكن
 يرى بوصف الله بالقدرة عليه ويتعلق به المشيئة : إن شاء الله تعالى بقاء هذا العالم
 على ما هو عليه لدهر الداهرين وأبد الآبدين أبداً وإن شاء أن يعلم الكل ولا يبقى
 سواء تعالى فعل وهو قادر على ذلك وإن شاء أن يبقيه على طبيعته في جميع جزئياته
 ويغير كونه^(٢) ما من جزئيات الكون عن مجرى طبيعته فعل ، المعبرت كلها من هذا
 تسبل هي ولذلك تكون مشاهدة المد : الواحدة عنده من شاهدها برهاناً قطعياً على
 حدث العالم^(٣) أي بالمشاهدة مماها ما بار فيه كونه على غير طبيعة الكون المادة دائماً
 وهو نوان^(٤) إما أن يتكون الشيء الذي شأنه أن يتكون على تدريجات مخصوصة
 وأحوال مخصوصة (ص ٢٦٨ و) دائماً على غير تلك الأحوال المتعددة بل يقب دفعة
 كالقلاّب المتعاقبة^(٥) والبراب قلاّب^(٦) ولما دماً^(٧) ولها نارا^(٨) واليد الكريمة
 القمسة بيضاء وكان جميع ذلك دفعة وإما أن يحدث ما ليس في طبيعة هذا الوجود
 المستقر أن يتكون فيه مثل ذلك الحادث أصلاً كالن الذي كان من الصلابة في حين
 أن نطحن وغير منه خيراً وإذا حيث عليه الشمس ذاب وسال وسائر ما نصت التوراة
 في المن من المعجزات ، كل هذه وأشباهاها من باب الممكن إذ العالم^(٩) كان وجوده
 على ما أوجدنا^(١٠) ، وأما على رأى من يقول بقدم العالم فكل هذه أمكنت عندنا

^١ في الأصل : دهر ، — ^٢ في الأصل : كون — ^٣ في الأصل : وبين — ^٤ في
 الأصل : فعل — ^٥ في الأصل : قس — ^٦ في الأصل : دماً — ^٧ في الأصل : نارا
 — ^٨ في الأصل : وشم

هي عنده ممنوعة وذلك أن معتقد القدم يقول إن هذا العالم بجملته هو فاعله أى علة وجوده وهذا العالم على ما هو عليه لزم عن وجود المارى كلزوم المعلول للعللة انتهى لم تفارقها قط يعنى كلزوم النهار عن طلوع شمس أو لزوم الظل عن قائم وما أشبه ذلك ، فصاحب هذا الرأى يقول إن الحركة غير كائنة ولا فاسدة فلذلك السماء عنده قديمة والمادة الأولى غير كائنة ولا (ص ٢٦٨ ظ) فاسدة ولم تزل ولا تزال أبداً هكذا على هذه الطبيعة وكل ما يخالف هذه طبيعة الكون والفساد فهو ممنوع عنده فلذلك فليس من الممكن عنده أن يتكون دفعة ما ليس في طبيعته أن يتكون دفعة ولا أن يتكون ما ليس في طبيعة هذه المادة أن يتكون ولا يتغير حالة من حالات الوجود العلوى والسفلى عما هي عليه . وبين هو عند من يفهم ما يلزم عن الآراء أن نقول بقدم العلم على هذا النحو ليس لله عنده مشيئة حادثة ولا اختيار ولا في الوجود ممكن تتعلق به قدرته وإرادته حتى أنه مثلاً لا يقدر أن يأنينا بنظر يوماً^(٢) ما أو يمنعه يوماً^(٣) ما بحسب إرادته^(٤) إذ نزول المطر في هذه الطبيعة المستقرة تابع لشيء الأبخرة والهواء الموجبين له أو المنايع^(٥) منه وكل ذلك تابع^(٦) لشيء المادة التي لا فعل لله فيها عنى أن كل ما يعنص في المادة فلا يقدر أن يسهله وما يمتنع في أكوافها لا يقدر أن يوجدده إذ ليست المادة كونت بل هكذا وجودها اللازم لها دهر الداهرين وأبد الآبدين ، فقد بان إن^(٧) شاء^(٨) الله لك ما يلزم من (ص ٢٦٩ و) الآراء لمن يعتقد قدم العالم وما يلزم لمن يعتقد حدوث العالم . وهذا جالينوس المنحرف الغير محصل^(٩) الجاهل لاكثر ما يتكلم فيه خارجاً عن صناعة الطب يقول ويصرح مرات أنه شكك في هذه ، قاعدة حدث العالم ، ولا يعلم هل هو قديم أو محدث فيا ليت شعري كيف هو شكك في هذا الأصل وطرد قوله كله هنا في كلامه في شعر الأشفار والحاجبين على أصل قدم العالم ولذلك يقول إن كل ما هو معتص في المادة فغير ممكن ولا يوصف الله بالقدرة

(١) في الأصل : العامل — (٢) في الأصل : يوم — (٣) في الأصل : يوم — (٤) في الأصل : اراده — (٥) في الأصل : المنايع — (٦) في الأصل : تابع — (٧) (٧-٨) نص من الأصل — (٨) كذا في الأصل

عنه ولو شاء ذلك "كف" مرة وقال إن ليس المشبهة كائنة إلا أن توافق المادة وقبل
 من مبدئ خلق كل مخلوق كما قال موسى وزيادة "ببدأ" الذي من قبل المادة التي
 منها خلق ، هذا نص جاليوس فهو إذا يعتقد قدم المادة كقدم الله وأنها مبدآن لخلق
 كل ما خلق وهذا هو القول بقدم العالم الذي يعتقد جاليوس أن الأمر في ذلك مشكوك
 فيه فلذلك كان يلزمه أن يشك أيضاً هل كون الفرس من الرماد دفعة ممكن كما يقول
 موسى عليه السلام أو ممتنع كما يقول من بيت القضية (ص ٢٦٩ ظ) بقدم العالم فكونه
 شك في الأصل وبت القضية في الفرع دليل على جهله بلزوم هذا الفرع لذلك الأصل ،
 وكذلك قوله أن من الأشياء أشياء في أنفسها غير ممكنة عند الله هو القول بقدم المادة ،
 وأنجب لأمر قوله « لما علم الله أن شعر الحاجبين الأصلح له أن لا يطول ، وقوله
 « إنما يشاء الله أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لا يختار إلا أحوالها » ياليت
 شعري هذا العلم والمشبهة والاختيار الذي يوصف بها الله عنده وكون في له «ودأمر»
 ممكنة عند الله : على أي التماثلين بني قوله هذا وبت الحكم فيه على رأى القدم أو
 على رأى حدث العلم وقد بينت لك أن على رأى اعتقاد قدم العلم ليس يتفق لله لا
 مشر - ولا اختيار - ولا ثم في الموجودات ممكن بممكنه أن يختاره أو يحدده وإنه يصح
 ما قاله من " هذه الأناويل على رأى حدث عالم وكون مادة محدثة ، فتأمل كيف
 يخلط في كلامه أشياء تلزم عن القول بحدث العالم مع أشياء تلزم عن القول بقدم العالم
 ويظن الكل اعتقاداً^(١) واحداً ورياً واحداً^(٢) وهل العالم قديم أو محدث مشكوك
 فيه عنده وكل ما قال من^(٣) هذا الكلام المختلط هو بين واضح عنده وهو الإيمان
 (ص ٢٧٠ و) خاص وبت القضية فيه فهذا دليل واضح على جهله بأصول ما تكلم فيه
 وفروعه وقلة تأمله لما يقول وهذا كان غرضنا في هذا الفصل لا غير ولا تعرضت في
 هذا الفصل ولا لرد على من قال بقديم ولا تشكيك عليه ولا تشنيع إذ قد تقدم لي
 في هذه لأعراض عدة فتاويل في التأليف الشرعية

(١) كذا في الأصل — (٢) في الأصل : و — (٣) في الأصل : اعتقاد واحد ورئى
 واحد — (٤) في الأصل : في

ترجمة عربية قديمة

مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

نشرها وترجم المقالة كلها من نص حديث

أبو العلا عفيفي

تمهيد :

ذهبت الأيام فما ذهبت به من ترات العرب المجيد بترجمات كثير من الكتب الفلسفية اليونانية ، فلم يبق منها سوى شذرات مبعثرة في نسخ خطية نثر عليها ما بين وقت وآخر في دور الكتب الختمة . ومن بين هذه الآثار المتفودة الترجمة العربية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ذلك الكتاب الذي لعب دوراً هاماً في تشكيل العقلية الفلسفية لاسلامية ، وطبعها بطابع يوناني خاص ، وهو الكتاب الذي عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندي وحماد بن إسحاق وابن رشد والرازي الطبيب ومنيار بن المزيان وكثير غيرهم من فلاسفة المسلمين كما تشهد بذلك مؤلفاتهم

وأني قد عثرت فيما عثرت عليه في مخطوطات دار الكتب المصرية على قطعتين من ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب — أحدهما من « حرف اللام » وهي أطولهما ، والأخرى من « حرف الألف الصغرى » . كما عثرت على شرحين لمقالة اللام هذه — أحدهما للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من كتابه الموسوم بالأنصاف^(١) ، والأخرى

^(١) ذكره صاحب كشف الظنون باسم « كتاب لأصاف ولانصاف » [كشف الظنون ج ١ ص ١٦٠] وأشار به ابن سينا عنه في كتاب له اسمه المباحثات في مخطوط ديار الكتب لمصرية رقم ٢٠٩ حكمه وطلحة حيث يقول [ص ٩] « أني كنت مسكت كتاباً سبته الأنصاف ، وقسمت له (فيه) مسمين مغريبين ومشرقين ، وحملت مشرقين مدمومين مغريبين حتى إذ

ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوس . والجميع في مخطوطة قديمة^(١) قيمة تحتوي هذه وغائس أخرى غيرها فبادرت إلى نشر ما وجدت من مقالة اللام ، وغائس من ذلك أن أبرز إلى الوجود صورة — مهما كان صغرهما وضآلتها — مما وصل إلى العرب من أصول فلسفتهم ، ومؤذجاً يتبين لسناد من خلاله نوع البصوص التي كانت بين أيدي أسلافنا ، ومدى فهمهم لها ودقتهم أو عدم دقتهم في نقلها إلى لغتهم ، ومقدار مطابقتها للنصوص التي محصها البحث الحديث . وأمل أن تنجح لي الفرصة لنشر القطع الأخرى التي أشرت إليها تحقيقاً للغاية نفسها

ولكي تظهر لبقارى القيمة العلمية الصحيحة لهذه الترجمة القديمة وجدتني مضطراً إلى أن أضع بزائها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، نقلتها عن النص الذي نشره بليوبانية الأستاذ « رص » W. D. Russ بجامعة اكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ ليتبين للناظر فيها ما نقله العقل العربي وما لم ينقله ووجوه الالتفات والاختلاف بين الترجمتين . وستأتى مناقشة ذلك في شيء من التفصيل

أما صاحب الترجمة القديمة فلا ذكر له في المخطوط كما أنه لا ذكر لتاريخ المخطوط ذاته ، وربما تعذرت نسبة ترجمة إلى واحد من النقلة دون غيره ، اللهم إلا إذا أخذنا بقول بعض مؤرخى العرب في ذلك . ومجتننا في هذا الموضوع صاحب الفهرست الذى أخذ عنه القفطى وردد قوله كلمة بكلمة . قال الأول « ونقل بشر منى مقالة اللام بتفسير الاسكندر وهى الحادية عشرة^(٢) من الحروف إلى العربى — ونقل حنين

حق البداد تقدمت بالاصاف . وكان يشمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوصحت ترحج التوامع المشككة في النصوص الى آخر أنولوجيا على ماى أنولوجيا من المظن (يظهر أنه يعنى أنولوجيا أرسطوطاليس) وتكلمت على سهو المفسرين وعلمت ذلك في مدة بسيرة ما لو حرد لكان عشرين مجلده . فذهب ذلك في بعض المرامم ولم يكن الا لسعة التصنيف »

(١) مخطوط رقم [٦ م] حكمة وفلسفة

(٢) هذا على حساب العرب وهى الثانية عشرة على حساب الافرنج

ابن إسحق هذه المقدمة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقدمة زلام أيضاً ، ونقلها أبو بشر متى بنفسه ثامسطيوس ، وقد نقلها شمل ، ^(١) . ويقول تيمطلي ^(٢) : « ونقل أبو بشر متى مقدمة اللام وهي الحادية عشرة من الحروف إلى العربي ، ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السرياني ، وفسر ثامسطيوس مقدمة اللام أيضاً ونقلها أبو بشر متى بنفسه ثامسطيوس ، ونقلها شمل » . فعبارة كل من ابن النديم وتيمطلي صريحة في أن النقل لمقالة اللام وشرح ثامسطيوس عليها إلى العربية هو بشر بن متى . أما نقل حنين بن إسحق لها فكان إلى السريانية . وأما نقل شمل فلا ندين من كلامها إذا ما كان إلى العربية أو السريانية

وقد أشار إلى بشر أيضاً صاحب كشف الظنون ^(٣) وذكره من بين الذين نقلوا كتاب ما بعد الطبيعة نقل « نقله » (أي كتاب ما بعد الطبيعة الذي يسميه هو بالأمانيات) إسحق بن حنين ويحيى بن عدي وأساطات السكدي ، وبشر بن متى وحنين بن إسحق في عدة مقالات . ولكن لا نستخلص من هذه العبارة الغامضة أي مقالات منها شررها أي غيره . ^(٤) « أحدها يقول ابن سيرة وتيمطلي رجح أن النقل من زلام هو بشر بن متى ، ونحن أميل إلى هذا ترجيح اسبين لأول عظم شبه بين أسلوب نقل المقدمة وأسلوب نقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن ترجمة عربية لشرح تيمطلي الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم وتيمطلي أن بشرا قد نقل الاثنين إلى العربية . فلو رجح عندنا أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التي شرناها لهما لشخص واحد وهو بشر . السبب الذي أن بشر بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقدمة . وربما نقلها بشرا عن الأصل اليوناني مباشرة ، بل عن نقل مرياني هو نقل حنين بن إسحق الذي ذكره ابن النديم

(١) راجع المهرست ص ٢٥١ — (٢) تاريخ الحكماء ص ٤١ - ٤٢ — (٣) كشف الظنون ج ٢ ص ٢٦٥

وأما عن الشروح القديمة على مقالة اللام فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحي
للأُسكندر ثمروديسي وثامسطيوس ونقلتها إلى العربية . وقد أشرنا إلى ما قاله ابن
سريج في هذا الحد فلا داعي لتكراره ، ولكننا نزيد عليه هنا ما ذكره الفارابي
في رسالته « في الأدب » عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة ،^(١) في قوله « ثم لا
يوجد لقدماء كلام في شرح هذا الكتاب [كتاب ما بعد الطبيعة] على وجهه كما
هو لسر لك ، بل إن وجد فمقالة اللام للأُسكندر غير تام وثامسطيوس تاماً :
وأما مقالات لأخر فإما أن لم تشرح ، وأما أن لم تنق إلى زمانها . على أنه قد
يظن إذا نظر في كتب المتأخرين من المسلمين أن الأُسكندر كان قد فسر الكتاب
على التمام » . فالفارابي لا يشك في وجود شرح على مقالة اللام لكل من الأُسكندر
وثامسطيوس وإن شك في وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمتيه . والراجح
أنه لم يصل إلى العرب من شرح الأُسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام .
ويذكر الأستاذ رص . هذين الشرحين في تعليقاته على كتاب ما بعد الطبيعة . أما
عن شرح الأُسكندر فيقول : إن العلامة فرويدنتال قد نظر في تعليقات ابن رشد
على هذه المقالة ، وهي التعليقات التي وضعها على ما اقتبس من شرح الأُسكندر ، وانتهى
إلى أن الشرح الحقيقي للأُسكندر هو الذي عرفه ابن رشد واعتد عليه ، وأنه وصل
إلى ابن رشد في ترجمة عربية منقولاً عن ترجمة سريانية . وأما الشرح الذي يعرف في
أوروبا اليوم بشرح الأُسكندر ، فليس من وضعه ، بل يرجح أنه قد كتب حوالي سنة
٤٥٠ — ٦٠٠ ميلادية^(٢) . ويذكر الأستاذ « متلانا » نفس هذا المعنى معتمداً على
أبحاث « فرويدنتال » غير أنه يقول « إن العلامة فرويدنتال قابل ما أورده ابن رشد
في شرح كتاب النفس [هكذا !] بالأصل اليوناني الموجود عندنا فبين أن ما
يوجد عندنا من كلام الأُسكندر تفسير أصل أنشائه في منتصف القرن الخامس أو

(١) مجموع رسائل الفارابي طبع مصر ص ٤٠ وطبع ألمانيا ص ٣٤

(٢) Aristotle's *Metaphysics*, ed. W. D. Ross, Bk II, P. 347.

السادس المسيح وأن الأصل هو ما كان موجوداً بيد العرب^١. وظاهر أن في العربية خطأ وقع فيه نقل محاضرات الأستاذ سننلا، وأن المراد بشرح كتب النفس هو «شرح مقالة اللام، لأن الكلام فيه»

أما عن شرح ناسطيرس لهذه المقالة فيقول الأستاذ «رص» إن مما يقلل قيمة هذا الشرح أن أصله اليوناني قد ضاع، وأنه ليس لدينا منه إلا ترجمة عربية لترجمة عربية. وقد نشر الترجمة العربية التي يشير إليها «رص» الأستاذ «لاندور» في مجلة الشروح الأرسطاطليسية التي نشرها سنة ١٩٠٣ تحت اسم «Thomastum Aristoteles Metaphysica Lambda» والظاهر أن تاريخ الترجمة العربية يرجع إلى حوالي سنة ١٢٠٠ م. وهنود عند جميع النقاد أن أصلها العربي قد ضاع، ولكن عثر كما ذكرت على مخطوط بدار الكتب المصرية فيه جزء من شرح ناسطيرس على مقالة اللام^٢، ربما كان أصل الترجمة العربية المذكورة: وستظهر لنا الحقيقة عند مقارنة الترجمتين.

هذا وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذي حققته ونشره الأستاذ رص بجامعة أكسفورد فبدت لي عليه الملاحظات الآتية التي سأذكرها تبعاً بحسب الفصول مثيراً إلى نص أكسفورد الذي ترجمته بحرف (أ) وإلى الترجمة القديمة بحرف (ب)

غير أنه يلاحظ أن الترجمة القديمة تحتوي نحو ثلثي مقالة اللام فقط، ويتبدى بالفصل السادس الذي يبحث في أنواع الجواهر. أما الفصول من ١ — ٦ فلم يرد لها ذكر على الإطلاق؛ ولا ندري إذا كانت قد ترجمت إلى العربية ثم ضاعت أم اقتصر العقل على نقل باقي فصول المقالة. أي من ٦ — ١٠ لأنها تحتوي فلسفة أرسطو الألفية في أخص صورة لها. أما ترجمتي فهي ثقالة كلها، وقد نشرتها كاملة ليكون لدى قراء العربية

^١ محاضرات سننلا في تاريخ فلسفة الإسلام من ٣١٥ — ٣١٦ (سجدة خطه)

(٢) مخطوط ٦ م حكاه ولسله — ومخطوط آخر منسوخ منه رقم ٢١٦ حكاه ولسله

ترجمة حديثة تامة لهذه المقالة الهامة ولتكن النقاش من المقارنة بين النصين القديم والحديث فيبدو لهم ما نقل الناقل العربى منها وما ترك

مقارنة بين النصين

الفصل السادس والاحظ عليه ما يأتى

(١) يلتزم الناقل فى (ب) الترجمة الحرفية فى معظم أجزاء الفصل — ويتفق

النصان فيه إلى حد كبير

(٢) يقول فى (ب) «ومن جملة هذه الحركة الدورية» فى حين أنها فى (أ)

«وليس من هذه متصل إلا الحركة الدورية» وهذا هو مراد أرسطو

(٣) قوله فى (ب) «فلا يكون فائدة فى وجوده» زائد عما ورد فى (أ)

(٤) يقول فى (ب) «وذلك أن الوجود بالقوة يمكن ألا يفعل» وهو فى (أ)

فإن ما فيه قوة ليس من الضرورى أن يفعل ، وهو الصحيح والأول خطأ فى الترجمة

(٥) يقول فى (ب) «فإن وجد شيء آخر أزلى فيجب أن يكون جوهره

بالفعل» وليس هذا هو المراد لأن المعنى كما ورد فى (أ) أن الجوهر غير المادى يجب

أن يكون أزلياً ، لو كان أى شيء أزلياً ، كما يجب أن يكون ذلك الجوهر فاعلاً بالفعل .

أما (ب) فيتكلم عن الصفات التى يجب أن يكون عليها أى جوهر آخر لو كان أزلياً

(٦) يقول فى (ب) «وإذا كان الأمر على هذا لم يكن شيء من الموجودات

موجوداً» وهذا أقرب إلى الصواب من (أ) الذى يقول «ولو كان الأمر كذلك

لكان من الممكن ألا يوجد شيء مما هو موجود : إذ أن مراد أرسطو أن القوة لو

تقدمت على الفعل لما وجد شيء من الأشياء

(٧) لم يذكر فى (ب) آراء اللاهوتيين والطبيعيين

(٨) يوجد نقص في (ب) بعد قوله «صاعة حش» ونقص طويل بعد قوله «وفلاطن»

(٩) العبارة «وليس يمكن في الأمور كلها أن تكون باتوة» الواردة في (ب) استنتاج من النص لا ترجمة

(١٠) الفقرة «وانكاعوزس يفترض الخ» الواردة في (ب) أشبه بالتلخيص منها بالترجمة : وفيما نقص

(١١) قوله «وإذا كان هاها شيء يحرك الخ» في (ب) لا يلتزم فيه حرفية الترجمة ولكن المعنى لإجمالى متفق مع (أ) وفي هذه الفقرة أيضاً شيء من التصرف في الوسط كما أن فيها زيادة في الآخر وهي قوله «أو فها قلناه كفاية»

الفصل السابع

(١) مطلع الفصل مختلف في النصين

(٢) قوله في (ب) «ولا فائدة في إحداث الأمور» إلى قوله «وببعد على ترتيب» يتفق في جوهره مع ما ورد في (أ) مع وجود فوارق طفيفة وهو بالتأخير أشبه بالشرح منه بالترجمة. وفي هذه الفقرة جملة رائدة لا نظير لها في (أ) وهي «على مثال البواقي التي هي مشابهة في الرتبة كالنص والتجبل فإن ابتداءهما سطون والتجبل» وفيما كذلك بعض النقص

(٣) قوله في (ب) «والشيء الذي من أجله» إلى قوله «يحرك ما بعده» ترجمة فتته مضطربة لا تؤدي المعنى الذي يفهم من (أ)

(٤) الفقرة «وهذه الأشياء المتحركة» إلى قوله «من الاضطراب» قصر في (ب) عن مثلها في (أ) ولكن فيها المعنى إجمالاً — وكذلك الحال في الجملة التي تليها

(٥) قوله في (ب) «ومثل هذا المبدأ» إلى قوله «لأنجل ذلك» مختصر اختصاراً مخلاً. وفيه نقص يجعل فهم المعنى مستحيلاً

(٦) الفقرة « فما ذاته عقل » إلى قوله « هو ذاته » الواردة في « ب » تعبر عن جزء مما ورد في (١) لا عن الكل

(٧) الفقرة « كما نقول إن الله » إلى قوله « لا تنقطع » تلخيص لا ترجمة لما ورد في (١)

(٨) قوله « ومن توهم أنه ليس كذلك » إلى قوله « وبكل » يعبر إجمالاً عما ورد في (١) وإن اختلف مطلع الفقرة في النصين

(٩) قوله في (ب) « فقد ظهر مما قيل إلى آخر الفصل يكاد يطابق بالحرف نظيره في (١) »

ويلاحظ على الفصل الثامن ما يأتي

(١) يتفق أول الفصل في النصين على وجه التقريب ولكن (ب) يميل الإشارة إلى نظرية المثل

(٢) يتفق قوله « والحركة الأزلية » إلى قوله في الطبيعيات في (ب) تماماً مع ما ورد في (١) إلا في جملة وردت في الوسط وهي قوله « وهي التي تحرك الجوهر الأول » فإنها تفسد معنى الجملة وهذا راجع إلى سقوط في بعض أجزاء النص الأصلي (٣) يقول النص (١) « فان طبيعة الكواكب أزلية » ويقول (ب) « فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية » مستعملاً أداة الشرط . والظاهر أن هذا عن قصد لأن (ب) لا يشير في آخر الفقرة إلى إزلية الكواكب كما يفعل (١) لأسباب دينية

(٤) يتفق النصان تماماً في قوله « فاما أنها جواهر » إلى « قوله نظراً صحيحاً » ما عدا ترجمة كلمة « صحيح » فإنها في (١) معتدل

(٥) لا ذكر في (ب) للفقرة الطويلة الخاصة بحركة الكواكب وعدد كراتها ونظريات فالبيوس وأوديكسوس وأرسطوفيا : وقد اكتفى مترجم (ب) بذكر النتيجة التي وصل إليها أرسطو وهي أن عدد كرات الكواكب خمس وخمسون أو سبع وأربعون

(٦) أشارت (ب) إلى عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبدي، غير المتحركة إشارة بسيطة ولم تذكر أدلة أرسطو بالتفصيل كما فعلت (أ)

(٧) تصديق مقرة. فاما أن العلم واحد، إلى قوله «ولعلم واحد» ما ورد

في (أ) تماماً

(٨) ليس للفقرة الأخيرة من هذا الفصل ذكر في (ب) وهي الفقرة التي ذكر فيها أرسطو قصص القدماء وأساطيرهم عن «الوهية» الكواكب والعالم الطبيعي ويظهر أن السبب في هذا ديبى أيضاً كما فعل ذلك من قبل

ويلاحظ على الفصل التاسع ما يأتي

(١) تتفق الفقرة الأولى من هذا فصل إلى قوله «المعتولات» مع ما ورد

في (أ) احتمالاً لا تفصيلاً وبها نقص ظاهر في آخر جزء منها في (ب)

(٢) لا تنفي الجملة «وهذا يوجد هكذا» إلى قوله «جداً» شيئاً مما ورد في

(أ) بل لا تؤدي معنى على الإطلاق

(٣) كذلك الفقرة «فإنه إن كان معقول هذا العقل» إلى قوله «والمعقول

واحد» لا تؤدي معنى ما ورد في (أ) إلا في صورة إحصائية

(٤) الفقرة من قوله «ويبقى شك» إلى قوله «من الشيء مفرداً» لا تعبر إلا

عن جزء مما ورد في (أ) وفيها يتساءل عن العقل هل هو مركب؟ في حين أن

السؤال في (أ) هو عن معقول العقل الإلهي وهل هو مركب؟

ويلاحظ على الفصل العاشر ما يأتي

(١) لا يوجد من الفصل العاشر في (ب) إلا تخويع ما جاء في (أ)

(٢) تتفق الفقرة الأولى من هذا الفصل في النصين إلا في قوله في (ب)

«وأكثر من ذلك يوجد في الله» في حين أنها في (أ) «وأكثر من ذلك يوجد (أي

الحير) في الأخير الذي هو رئيس الجيش»

(٣) يتفق النصان بعد ذلك على وجه التقريب إلى قوله «ما للآخر» أما

اجمة حتى تلى هذا في (ب) ونبتدى نقول: فعد هذا يجري لأمر في العالم فلا خير لها في (أ) ولا يمكن استخلاص معنى عام منها ما يدل على سقوط جزء كبير من لأصل (٤) لم يذكر في (ب) شيء عن نظريات الفلاسفة في وجود لأشياء عن الاضداد وهي النظريات التي عددها أرسطو ونقدتها بأسباب كما هو وارد في (أ)

من هذه التابة السريعة التي لم نتناول سوى الصورة العامة لسنتين السابقتين يظهر نقارىء أن الفرق بين بالهين ولا بأقليل بين النص لدى بين أيدينا اليوم والنص الذي نقله النقل العربى ، كما يتبين في كل وضوح مدى فهم الناقل العربى لأراء أرسطو فيها بعد الطبيعة ومدى تصرفه في النقل بالحذف والإضافة والتحوير والتبديل : فهو ينقل ما بدا له أن ينقله ، ويترك ما بدا له أن يتركه ؛ فينقل فقرة أو فقرات طويلة وأنها تعالج مسائل فلكية أو رياضية عويصة ليس لها اتصال مباشر بما بعد الطبيعة ، وينقل أخرى لأنها تمس من قرب أو من بعد عقيدة من عقائده الدينية ، أو تصرف فيها أنواع أخرى من أنواع تصرف أسباب أخرى . وشهور معروف عن لثمة إسلاميين أن نقلهم علوم منطقية والطبيعة كان أكثر دقة وضبطاً من نقلهم لعلوم الأخلاق وما بعد الطبيعة . أما هذه فكثيراً ما تطرق إلى نقلهم لده لغفوض وتحريف وهذا الموصف أصدق ما يكون في هذه القطعة القصيرة التي ننشرها

وهناك مسألة أخرى نلاحظها على أسلوب المترجم وهي أنه لم يعن بعبارته وأسلوبه في ترجمته عنايته بوضع العبارات الفنية والألفاظ الاصطلاحية ، فجاءت ترجمته في أكثر من موضع فتناهى ركيكة سقيمة الأسلوب وإن عبرت عن المعنى المراد وجاء بمصطلحات عربية موفقة ترادف مصطلحات أرسطو تماماً

ترجمة نص اكسفورد

١ - إن موضوع بحثنا هو الجوهر، لأن المبادئ والمحلل التي نطلبها إنما هي هذه الجواهر لأن العالم لو كان من طبيعته أن يكون «كلاً» لكان الجوهر أول جزء فيه؛ ولو كان ملتبساً بفضل وجود أشياء متتابعة فيه^(١)، لكان الجوهر - على هذا الرأي أيضاً - أولها، ثم يعقبه كيف ثم الكم، وفي هذه الحالة لا يكون هذان الأخيران جوهرًا بالمعنى الصحيح، بل صفات وحركات له، وإلا لكان حتى اللا أبيض واللا مستقيم وجودين، فتنأ نحمل عليهما الوجود في مثل قولنا «لا أبيض موجود» أصف إلى هذا أنه لا مقولة غير الجوهر توجد مفارقة

ولقد عرف الفلاسفة الأولون للجوهر أوليته، فإن الجوهر هو الذي بحثوا عن مبادئه وعناصره وعالاه. أما الفلاسفة اليوم^(٢) فيميلون إلى وضع «الكليات» في عداد الجواهر [لأن الأجناس جواهر، وهم يميلون إلى اعتبارها مبادئ وجواهر من طبيعة بحثهم عقلية]. أما الفلاسفة لأقدمون فقد عدوا الأشياء الجزئية جواهر، وذلك مثل النار والتراب، لا الشيء الذي يشتركان فيه وهو الجسم

يوجد ثلاثة أنواع من الجوهر: الأول محسوس [وهذا منه نوع أزلي]، وآخر فاسد مثل النبات والحيوان، ويسلم جميع الناس بوجوده [وهو الذي يجب أن ندرك عناصره سواء أكانت واحدة أم كثيرة]. والثاني غير متحرك: وهو الذي يقول فيه بعض الفلاسفة إنه يمكن أن يوجد مفارقاً: ويقسمه البعض الآخر إلى قسمين، ويعتبر البعض الصور وموضوعات العلم الرياضي شيئاً واحداً، في حين أن البعض

(١) في الحالة الأولى يكون العالم «كلاً» مركباً من هبولى وصورة ويكون الجوهر (لعنونة) أول عنصر فيه. أما إذا اعتبر العالم مؤلفاً من المقولات مرتبة على التوالي، وهو العرض الثاني، فيكون الجوهر أولها، ثم يأتي بعده كيف ثم الكم الخ

(٢) يعني بهم الأفلاطونيين

(٣) يعني جوهر الأملاك، ولكن أدلية جوهر الأملاك لا يقول بها جميع الفلاسفة

المتغير يذكر من اثنين لسبعين موضوعات الرياضة وحدها^١ أما نوعا لا يزال من الجواهر فهما موضوع العلم الطبيعي (لأنهما يقتضيان الحركة) وأما ثالث فيبحث عنه في عم آخر إذا لم يوجد مبدأ مشترك بينه وبين النوعين الآخرين

والجواهر المحسوس متغير : فإذا صدر التغير عن المتقابلات وعن الوسط — وليس عن كل المتقابلات (لأن الصوت يوصف بأنه غير أبيض ومع ذلك لا يتغير إلى أبيض) بل عن الضد ، فإنه لا بد من وجود شيء يتغير إلى الحالة المضادة لأن الأضداد نفسها لا تتغير

٢ — أضف إلى هذا أن شيئا ما يستمر في الوجود ، والضم لا يستمر . وإذا فلا بد من وجود شيء ثالث غير الأضداد — أعني الهبولى . ولما كانت الحركة أربعة أنواع . لأنها إما تغير من جهة القوة أو من جهة الكيف أو الكم أو المكان . وتغير من جهة الموية هو الكون والفساد ، ومن جهة الكم هو الزيادة والنقص ، ومن جهة الكيف هو التحول ، ومن جهة المكان هو الحركة — كانت الميراث من حالات معينة إلى حالات أخرى مضادة لها في جهة من هذه الجهات الثلاثة : ولابد أن تقبل الهبولى التي يحدث فيها التغير الحثين

ولما كان لكل شيء موجود معينا . كان من الضروري أن نقول إن شيء يتغير من شيء هو بالقوة إلى شيء هو بالفعل . من أبيض بالقوة مثلاً إلى أبيض بالفعل ، وكذلك الحال في الزيادة والنقص . وإذا فليس في الامكان أن يصير شيء كذا عن شيء آخر ليس بكذا خصب ، بل إن الأشياء جميعها توجد عن شيء موجود — أى موجود بالقوة لا بالفعل ، وهذا هو «الواحد» الذى أشار إليه «ألكساغوراس» ، لأنه بدلاً من القول بأن الأشياء كلها كانت معاً^٢ أو أقول بالمرجح الذى تكلم عنه

^١ ويظهر أن هذه المذهب الثلاثة هي مذهب أرسطو ومذهب رسوكرس ومذهب سيبوقاس على التوالي
^(٢) وهو قول ألكساغوراس

إنبادقليس وانكسمندر أو القول بطرية ديموقريط ، نرى أن الأفضل أن نقول « إن الأشياء كانت كلها معاً بالقوة لا بالفعل . . . ومنه نستنتج أن هؤلاء لفلاسفة قد أدركوا الميولى إدراكاً م . . . ولأشياء نرى تتغير لها هيولى ولكن هيولاهما محتسفة . ومن بين الأشياء الأثرية تلك التى لا تتكون ولكنها تحرك فى المكان ، وهذه لها هيولى — لا هيولى تخضع للتكون ، بل تخضع للحركة من مكان إلى آخر

وللإنسان أن يسأل « من أى نوع من العدم يأتى التكون ؟ فإن العدم له ثلاثة معان^١ . فإذا كل واحد من الأشياء العدمية إذن موجوداً بالقوة ، فإن وجوده ليس بسبب أن فيه القوة على أن يكون أى شئ . أو كل شئ ، فإن لأشياء متغيرة تكون عن الأشياء المتغيرة . كما أننا لا نقنع بالقول بأن « الأشياء كلها كانت معاً » فإنها تختلف فى هيولاهما ، ولا فلم وجدت أشياء لا نهاية عددها ولم يوجد شئ واحد ؟ فإن العطل واحد ، ولو كانت الميولى واحدة أيضاً لكان من الضروري أن تكون الميولى بأفعال ما كانت عليه بالقوة . فالعلل والمبادئ إذن ثلاثة : إيمان منها ضدان ، أحدهما لماهية والصورة والآخر العدم . أما الثالث فهو الميولى

٣ — لنباحظ بعد ذلك أن الميولى والصورة غير كائنين — أعنى الميولى والصورة الأخيرتين . فإن كل ما يتغير هو شئ يتغير بشئ وإلى شئ . وذلك الذى به يتغير الشئ هو المحرك المباشر ، والذى يتغير هو الميولى ، والذى إليه يتغير هو الصورة . وبذهب الأمر إلى غير النهاية لو أن البرنز لم يصير مستديراً فحسب ، بل صار المستدير أو البرنز أيضاً [شيئاً آخر] ، ولذلك وجب أن نضع حداً

ولنباحظ أيضاً أن كل جوهر يوجد عن شئ يشترك معه فى الاسم [الأجسام الطبيعية والأشياء الأخرى كلاهما فى منزلة الجواهر] . والأشياء أما أن يكون وجودها

(١) يظهر أنه يعنى العدم انقراض الموجود والمبطل والقوة : مثال الاول « اللا إنسان » ومثال الثاني انقضية الكدابة ومثال الثالث « لا إنسان بأفعال الذى هو إنسان بقوة . » ونعرج أرسطو فى مكان آخر أن العدم الذى عنه يصدر الوجود هو النوع الثالث

عن نفس أو عن الصبغة أو على سبيل الاتفاق أو من مقامها . فأنف . فأنف مبدأ للحركة
قنم بشئ غير شئ المتحرك ، والطبيعة مبدأ في الشئ ذاته (فأنف لسان يلد لسان)
والعتان الاخران هما عدم هاتين العلتين

الجوهر ثلاثة أضرب : المادة وهى الجزئى المشار إليه فى الطاهر (فان الأشياء
لنى توصف بالخاصة لا بالوحدة التركيبية هى مادة وجوهر ، وذلك مثل النار واللحم
والرأس ، فهذه كلها مادة . وللمادة الأخيرة هى مادة شئ الذى يصدق عليه اسم الجوهر
بالمعنى الكامل . [ثانياً] الطبيعة^(١) التى هى شئ مشار إليه ، ووحدة الإيجابية التى
يقع عليها التغير . ثلثاً : الجوهر الجزئى المؤلف من هذين الاثنين مثل سقراط وكليانس .
وفى بعض الحالات لا توجد الصورة الشخصية مفارقة للجوهر المركب^(٢) : فصورة البيت
مثلاً لا توجد مفارقة سبب لا على معنى أن [صورة] فن البناء توجد مفارقة (كما
أن هذه الصور لا تكون ولا تفسد ، ولكن [صورة] البيت مجرداً عن مادته ، وكذلك
سحرة ، وكل شئ انشائية توجد ولا توجد بمعنى آخر) . ولكن إذا وجدت الصورة
مفارقة لشئ حسوس فإن ذلك لا يكون إلا فى الأجسام الطبيعية . ولذلك لم يكن
أفلاطون بعيداً عن اصواب عدم ما قال إنه توجد صور بعدد أنواع الأشياء الطبيعية
(على افتراض وجود صور متميزة عن الأشياء الموجودة فى هذا العالم)

ولعل للذات وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية فهى مقارنة فى
لرسن لمعلولاتها ، ففى حانة الرجل صحيح البدن توجد الصحة ، وشكل كرة البرنز يوجد
فى وقت نفسه لدى توجد فيه كرة لبرنز (ولكننا يجب أن ننظر فيها إذا كانت أية صورة
تبقى بعد الشئ الذى هى صورة له ، فانه لا يوجد ما يتبع من ذلك فى بعض الأحوال :
بل ربما كانت نفس من هذا النوع — لا كل النفس ، بل لعقل ، فانه يظهر أنه
ليس من الممكن أن تبقى النفس بتمامها)

(١) يقصد بالطبيعة هنا الصورة — (٢) وذلك فى الأجسام الصناعية

قد ظهر إذن أنه لا ضرورة — على هذا الأساس على الأقل — لوجود المثل ،
فإن الإنسان يلد الإنسان ، ولكل ابن أب خاص . وكذلك الحال في السمات .
فإن صناعة الطب هي العلة الصورية للصحة

٤ — إن العلل والمبادئ للأشياء المختمة ، هي أيضاً بمعنى من معانيها مختلفة ،
ولكنها بمعنى آخر — إذا تكلمنا على وجه العموم وعلى وجه التمثيل — واحدة في الجميع .
فإن للإنسان أن يسأل عما إذا كانت المبادئ والعناصر متغايرة أو واحدة بالنسبة للجواهر
والأشياء المتضايفة ؟ وهل هي كذلك في كل واحدة من المقولات ؛ ولكن من
التدقيق أن يقال إنها واحدة في الجميع ، فإنه في هذه الحالة تصدر الإضاوت والجواهر
عن مبادئ واحدة ؛ وإذا كان كذلك فما هو ذلك المبدأ المشترك ؟ لأنه أولاً (١) لا
يوجد جنس مشترك بين الجوهر والمقولات الأخرى متميز عنها — أعني [مقولات]
التي تقع محمولات — بل العنصر متقدم على الأشياء التي هو عنصر لها . (ب) وليس
الجوهر عنصراً في الإضافات ؛ كما أنه لا واحد من الإضافات عنصر^(١) . أضف
إلى ذلك أنه كيف يمكن أن يكون للأشياء كلها عناصر واحدة ؛ إنه لا واحد من
العناصر يمكن أن يكون هو المركب المؤلف من عناصر ؛ إن أوب مثلاً لا يمكن
أن تكون هي المجموع أ ب (وإذن فلا واحد من المقولات مثل الوجود أو الواحد
بعنصر^(٢) ، فإن هذه تحمل على كل واحد من المركبات أيضاً) . ويلزم منه
أنه لا واحد من العناصر يقال فيه إنه أما جوهر أو إضافة ، بل لا بد أن يكون
واحداً منها

فليس للأشياء جميعها إذن عناصر واحدة . أو نقول — كما هي عادتنا في التعبير —
إن لها [عناصر واحدة] بمعنى وليس لها بمعنى آخر ؛ فإن عناصر الأجسام المحسوسة مثلاً
قد تكون من حيث صورتها « الحار » وتكون بمعنى آخر « البارد » الذي هو العدم ؛ ومن

(١) أي عنصر للجوهر — (٢) أي عنصر مشترك

حيث هي هوى تكون الشيء الذي له من ذاته وله بالقوة هتان الشغل^(١) . وتعلق
الجواهر على اثنين كما تنطق بل الأشياء التي تتركب منها ، أي الأشياء التي هما مثل
لها ، أو أي شيء ينشأ عن الحار والبارد مثل اللحم والعظم فإن الناتج يجب أن يكون
مغزياً لعناصر [التي يتركب منها] . تتركب الأشياء إذن من عناصر ومبادئ متماثلة
(ولو أنها مختلفة في الأشياء اختلاف أنواعها) . ولكن الأشياء ليس لها كلها عناصر
واحدة بهذا المعنى ، بل على سبيل التمثيل فحسب . ومعنى هذا أن لنا أن نقول أنه
يوجد ثلاثة مبادئ هي الصورة والعدم والحيوى ، ولكن كل واحد من هذه يختلف
 باختلاف النوع ، فهي في اللون مثلا البياض والسواد والسطح ، وفي النار وسيل هي
النور والظلمة والهواء

ولما لم تكن العناصر الموحدة في الشيء هي وحدها العلة ، بل يوجد شيء
آخر خارجي — أي العلة الحسية ، كان من الواضح أن المبدأ والعنصر في حين أنهما
مختلفان ، هما نفس ، وأن المبدأ ينقسم إلى هذين النوعين^(٢) وأن ما يحدث الحركة
وسكون . هو مبدأ وجوهر . وإذن يوجد على سبيل تمثيل ثلاثة عناصر وأربع
على ومبادئ . لأن العنصر يختلف في أشياء مختلفة ، والمادة الحسية تقريبية مختلفة
في الأشياء المختلفة ، والعلة الحسية في الصحة والمرض ولحم هي صناعة الخبز . والعلة
الفاعلة في صورة البناء ، وفي الآجر وعدم النظام الذي هو من نوع خاص ، هي فن
البناء . ولما كانت العلة الفاعلة في حالة الأشياء الطبيعية هي — بالنسبة إلى الإنسان
مدرسة ، وبالنسبة إلى الأشياء التي هي من نتج العقل هي الصورة أو ضدها .
[لما كان الأمر كذلك] كانت العلة ثلاثاً فقط بمعنى وأرماً بمعنى آخر ، لأن

(١) يريد أن كل جسم محسوس له بالاشركة مع غيره ثلاثة أشياء صورة (مثل حرارة) وعدم
(مثل البرودة) وهوى . ومعنى هذا أن العنصر في جميع "الأشياء" واحدة لأن في كل
٢٠ صورة وهوى ونعدم . وسكان مختلف في ذاته . جـ فـ أـ مـ
في الشيء . أي هي عنصر ومبدأ . أي حسب عناصر

صناعة الطب بمعنى من معانيها هي الفسحة ، وفي البدء هو صورة البيت والإنسان بلد
الإنسان ^(١) . ولكن بالإضافة إلى هذه يوجد ما هو عدة فائدة لجميع الأشياء من حيث
ما هو أول جميع الأشياء

٥ — يمكن لبعض الأشياء أن توجد مفارقة ، والبعض الآخر لا يمكنه ذلك :
والنوع الأول هو الجواهر . ومن هنا كانت علل الأشياء كلها متماثلة ، لأنه بدون
الجوهر لا يمكن أن يوجد تغير أو حركة . وربما كانت هذه العلل النفس والجسم ،
أو العقل والشهوة والجسم

ولكن من ناحية أخرى لجميع الأشياء مبادئ واحدة على سبيل التمثيل ، أي
[مبادئ] القوة والفعل ، إلا أن هذين ليسا مختلفين باختلاف الأشياء فحسب ،
ولكنهما أيضاً يتلذان على الأشياء بطرق مختلفة ، لأن الشيء الواحد يكون في بعض
الحالات بالفعل في وقت وبقوة في وقت آخر ، كما هو الحال في الحمر والخمر والإنسان
وهذان المبدأان يدخلان تحت المبدأ الآفة المذكور لأن الصورة توجد بالفعل ، لو
أمكن وجودها مفارقة ، وكذلك يوجد بالفعل المركب من صورة ولبيول ، وكذلك
العدم مثل السلام والمرض . أما اللبيول فتوجد بقوة ، لأنها هي شيء ليس يمكن
أن يوجد فيه الصورة أو عدها . إلا أن الفرق بين فعل وقوة يقل بطريقة أخرى
على حالات لا تكون فيها هيولى العلة هي هيولى المعلول . ففي بعض الحالات
لا تكون الصورة واحدة بل مختلفة . مثال ذلك أن علة الإنسان هي العناصر
التي في الإنسان (أي النار والتراب اللذين هما اللبيول والصورة النوعية) ، ثم شيء
آخر خارج عن الأب ، ثم إلى جانب هذين الشمس ومدارها الدنل ، وهما ليسا
هيولى للإنسان ولا صورة ولا عدماً له ، ولا هما من نوع لسان ، بل عتان
محركان

(١) يعني بهذا أن العلة الفاعلة هي العلة الصورية

(٢) أي أنه من شأنه أن يكون له أثر في الصورة وهو ليس هو الصورة

ثم إن بعض العلل يمكن التعبير عنه بالفاظ كلية ، وبعضها لا يمكن . فالعلل القريبة لجميع لأشياء هي الحزنى لذى هو قريب بالفعل ، وآخر هو قريب بالقوة^(١) . أما العلة الكلية التى أشراها فلا وجود لها ، فإن فرد هو علة إيجاد الافراد ؛ لأنه فى حين أن لسان هو علة وجود لسان عامة ، ليس لسان الكلى وجود . فلبوس هو علة وجود أخيليس — وأبوك علة وجودك ، والحزنى الخاص ب علة وجود الجزئ الآخر اخص ب ا ، ولو أن ب بمعناها الكلى هى علة وجود ب ا إذا أخذت من غير تحديد

وإذا كانت علل الجواهر^٢ هى علل للأشياء جميعها . فإن لأشياء مختلفة لها علل وعناصر مختلفة كما بينا — فعلى الأشياء التى ليست من نوع واحد كعلل الألوان والأصوات ، وكعلل الجواهر والكيفيات ، مختلفة إلا على معنى أنها متماثلة^(٣) . كما أن علل الأشياء التى من نوع واحد مختلفة ، ليس فى النوع ، بل بمعنى أن علل الحزنيات مختلفة مختلفة . فعلىك المادية والصورية والمعلقة تختلف عن على فى حين أنها متماثلة فى تعريفها العام . وإذا سألنا ما هى مبادئ وعناصر^٤ الجواهر والأضافات والكيفيات ؛ هل هى متماثلة أم مختلفة ؟ كان من الواضح أننا إذا أطلقنا أسماء العلل على حالات كثيرة فإنها فى كل [معلول] متماثلة . أما إذا كانت معانيها مختلفة . فإن العلل لا تكون متماثلة بل مختلفة . إلا أن علل الكل متماثلة فى المعانى الآتية : فهى متماثلة أولاً بمعنى أن الميولى والصورة والعدم والعلة المحركة علل مشتركة بين جميع

(١) فاعلة القريبة لمطل مثلها فى الذب (الذى هو المبدء الفاعلة والصورية فى رأى أرسطو)
وماء الأم هو الملة المادية

(٢) أى العلل التى هى جواهر لا بمعنى الإضافة

(٣) أى إلا إذا روى أنها عامة فى جميع الأشياء واشتركت فى تعريف واحد مثابه بعضها بعضاً من أجل ذلك . بهذا المعنى يقال إنها واحدة أو متماثلة . فعلى جميع الأشياء هى الميولى والصورة والعدم والمعلول أو المحرك هى واحدة بهذا المعنى وإن اختلفت فى الأنواع
(٤) يقصد بالاتبين العلل

لأشياء ، ثانياً أن علل الجوهر يمكن أن تعتبرها عللاً للأشياء كما بمعنى أنه إذا كانت
الجواهر فاسدة كانت جميع الأشياء فاسدة ، ثالثاً بمعنى أن ما هو أول من حيث كثر
وجوده هو علة جميع الأشياء^(١) . ولكن بمعنى آخر توجد علل أولى^(٢) مختلفة ،
وهي الأضداد التي لا يعبر عنها بأسماء لأنواع ولا بالأسماء غير المحدودة [التي هي أعم
من أسماء الأنواع]^(٣) . أضف إلى ذلك أن هبولى الأشياء المختلفة مختلفة . وإلى هنا
نكون قد ذكرنا ما هي مبادئ الأشياء المحسوسة وكما عددها وبأي معنى هي متناهية
وبأي معنى هي متغايرة

الترجمة العربية القديمة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

٦ — ومن حيث إنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر — اثنان طبيعيان
وواحد غير متحرك فيتين علينا أن نقول
عن هذا الأخير إن من الضروري أن
يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن
الجوهر متقدم على سائر الأشياء الموجودة ،
ولو كانت الجواهر كلها فاسدة لكانت جميع
الأشياء فاسدة . غير أنه يستحيل أن
تكون الحركة كائنة أو فاسدة (بل لا بد

٦ — [و ١٩٣ ب] ولأن الجوهر
يقال على ثلاثة أضرب اثنان طبيعيان
وواحد غير متحرك ، فيجب أن نجعل
كلامنا في هذا . ومن الاضطرار أن يوجد
جوهر أزلي غير متحرك ، فإن الجوهر
يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت
الجواهر فاسدة فالأمور كلها تكون فاسدة ؛
إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون
كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة ، ولا

(١) يشبو إلى المحرك الأول

(٢) أولى هنا معناها قريبة لا قصوى

(٣) لا يقتضى الوجود هنا لاسداد انى مر عليها ، وعنه كالأبيض والأسود يوجد
في أحسن مدى هو أول - ولا لاسداد أى هو أوسع من هذه وهي صورة وأهم (بمعناها
أهم) وهما لاسداد لوجود في جميع الأشياء المحسوسة ، من هذه الصورة ، عدم الوجود
بين جملتين مختلفتين كل حرفي وهما هاتان من كل موجود حرفي

أن تكون قد وجدت على الدوام) ،
أو أن يكون الزمان كذلك ؛ فإنه لو لم
يكن الزمان لما كان قبل ولا بعد .
فالحركة إذن يجب أن تكون متصلة
بنفس المعنى الذى به الزمان متصل ؛
لأن الزمان إما أنه هو الحركة أو صفة
للحركة . وليس من الحركات حركة
متصلة إلا الحركة المكانية ؛ وليس من
هذه متصل إلا الحركة الدورية

غير أنه إذا وجد شيء فيه القوة على
تحريك الأشياء أو الفعل فيها وهو لا يفعل ،
كان من الضروري ألا توجد الحركة .
فإن ما فيه القوة ليس من الضروري أن
يفعل . وإذن فلا فائدة حتى في فرض
جواهر أزلية كما فعل أصحاب الصور إلا
إذا كان فيها مبدأ ما به تحدث الحركة .
لا ؛ ليس في هذا كفاية ؛ ولا في فرض
جوهر آخر إلى جانب الصور ، فإنه إن
لم يفعل لم توجد حركة . ولا يكون كافياً
أيضاً إن فعل وكان جوهره بالقوة ، لأنه
لا توجد إذن حركة أزلية ؛ إذ ما بالقوة

الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد
متقدم ومتأخر إن لم يكن زمان . والحركة
أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال
الزمان ، فإن الزمان إما أن يكون هو
الحركة أو انفعال لها . وليس من الحركات
شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن
جملة هذه الحركة الدورية

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا
يفعل شيئاً ، لا توجد حركة ، ويكون
في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا يكون
فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في
فرض جواهر أزلية كما فرض أصحاب الصور .
فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة
فليس في هذا كفاية . ولا أن كان آخر
عن^(١) الصور ؛ فإنه إن لم يفعل لم يوجد
حركة ، ولا أيضاً إن فعل — مع كون
جوهره بالقوة — توجد حركة أزلية .
وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل ،
فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ
فعلاً ؛ ويجب أن تكون هذه الجواهر من

(١) لعلها غير لأن عن لا معنى لها

قد لا يكون بالفعل . فلا بد إذن من وجود مبدأ مثل هذا المبدأ يكون الفعل ماهيته . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، لأنها يجب أن تكون أزلية ، لو كان أى شيء أزلياً . وإذن يجب أن تكون بالفعل

دون هيولى وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ، فإن وجد شيء آخر أزلى فيجب أن يكون جوهره بالفعل

وها هنا صعوبة : فإنه قد ظن أن كل ما يفعل ففیه قوة على الفعل ، وأنه ليس كل ما فيه قوة على الفعل فإنه يفعل ؛ وعلى ذلك نكون القوة متقدمة . ولكن لو كان الأمر كذلك لكان من الممكن ألا يوجد شيء مما هو موجود ، فإن من الممكن أن يكون في الأشياء كلها القوة على أن توجد وهي بعد لا توجد . ومع هذا لو اتبعنا اللاهوتيين الذين يقولون إن العلم تكون عن الظلمة ^(١) ، أو الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون إن الأشياء موجودة بعضها في بعض ^(٢) ، لأدى ذلك إلى النتيجة المتعنتة ذاتها . فإنه كيف

وها هنا شك ، وهو أنه ظن أن كل ما يفعل ففیه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل ^(١) . وإذا كان الأمر على هذا لم يكن شيء من الموجودات موجوداً : وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن في الأمور بأسرها أن تكون بالقوة

(١) مثل هزبود

(٢) وهو قول اكساغورس

(١) الأصح أنها على الفعل

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

تكون حركة إن لم توجد علة بالفعل^(١) ؟
 إن الخشب لا يحرك نفسه ، بل يلزم أن
 تفعل فيه صناعة التجارة — كما أن دم
 الحيض لا يحرك نفسه ، ولا التراب ،
 بل لابد من فعل البذور في التراب وفعل
 المني في دم الحيض . هذا هو السر في أن
 بعضهم مثل لوقيوس وأفلاطون^(٢) قد
 افترض وجود فعل أزلي لأنهم يقولون
 بوجود حركة دائمة . ولكم لا يذكرون
 ما هي هذه الحركة ، ولا ما علتها ، ولا
 لم تحرك العالم في هذا الاتجاه أو ذاك .
 إن شيئاً لا يحرك على سبيل الانفاق ، بل
 يلزم دائماً وجود ما يحركه . وفي الحقيقة
 يحرك الشيء حركة ما بطبعه ، وحركة
 أخرى بالقصر أو بفعل العقل أو بسبب
 آخر . (ولنا أن تتسائل بعد ذلك : أي
 نوع من الحركة الحركة الأولى ؟ فإن
 لهذه المسألة أهمية كبرى)

وليس لأفلاطون — على الأقل — أن

وكيف يمكن أن يحرك إن لم تكن
 علة ما موجودة بالفعل ؟ فإن الخشب
 لا يمكن أن يحرك نفسه ولكن صناعة
 التجارة

ولأجل هذا قال قوم بوجود علة
 بالفعل دائمة بمنزلة لوقيوس وفلاطون

(١) أي علة فاعلة — (٢) في طبياوس

يذكر هنا ما يعتبره أحياءاً مبدأً للحركة —
عنى المتحرك بالذات^(١) فإن النفس^(٢)
متأخرة ومعاصرة للكون على مذهبه .
فافتراض أن القوة متقدمة على الفعل إذن
حق بمعنى باطل بمعنى آخر: وقد حددنا
هذه المعاني

أما أن الفعل متقدم فقد شهد به
انكساغورس (لأن القتل عنده موجود
بالفعل) ، وكذلك ايندقليس في نظريته
في المحبة والغلبة ، ومن يقولون بوجود
حركة دائمة مثل لوقبوس . وإذن فلم
يكن للعناء أو الضلالة وجود في زمن
لا نهائي ، بل إن الأشياء نفسها كانت
موجودة دائماً (أما خاضعة لدورة من
التغيرات أو لأى قانون آخر) لأن الفعل
متقدم على القوة . فإن وجدت دورة
دائمة إذن ، وجب أن يوجد شيء يكون
باقياً على الدوام ، ويكون فعله على نمط
واحد^(٣) . ولكي يوجد كون وفساد يلزم

وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً
بالفعل وإينادقليس الغلبة والمحبة ، ولوقبوس
يفرض حركة دائمة . لكننا نجد جسماً يتحرك
دوراً حركة دائمة بالفعل يتقدم ما بالقوة

وإذا كان ههنا شيء يتحرك دائماً حركة
مستديرة فيجب أن يكون باقياً دائماً وكذلك
فعله . فإن كان الكون والفساد من معان^(١)
بالكون فيجب أن يوجد فعل مختلف ،
فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف

(١) راجع فيدرلس ٢٤٥ ، والقوانين ٨٩٤

(٢) يعنى النفس الكلية

(٣) يعنى بذلك الشيء فلك الكواكب

(١) وهو تحريف ولعله في الأصل « من
عنة بالكون »

الثابتة الموازى لخط الاستواء على الأرض

— من قبلها، والدوام من سبب آخر. فهو إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره، فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب، وهي المستحقة لرتبة التقدم. فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب، والاختلاف من سبب آخر. حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً. وهذان جميعاً ظاهراً في حركات الأولاد. فهل يجب أن نطلب مبادئ أخرى أو فيها قلناه كفاية؟

أن يوجد شيء آخر يكون فعله مختلفاً^(١) وهذا يجب أن يفعل من جهة من تلقاء نفسه، ومن جهة أخرى بسبب غيره ثم أن هذا الغير إما أن يكون أمراً ثالثاً أو يكون هو الأول، ولا بد أن يكون هو الأول لأنه علة حركة الثاني والثالث. فالأفضل إذن القول بأنه الأول لأنه علة الاطراد الدائم، في حين أن علة الاختلاف شيء آخر. وظاهر أن الاختلاف الدائم علة الاثنان جميعاً

تلك هي الصفة التي عليها الحركات بالفعل^(٢). فما الحاجة إذن إلى البحث عن مبادئ أخرى؟

٧ — ولا فائدة في إحداث [و ١٩٤] الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود. والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ما هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير، وهذا هو المتحرك على الاستدارة. وليس يتال هذا بالقوة حسب، لكن وبالفعل ظاهر

٧ — وحيث (أولاً) إن هذا تفسير ممكن للسألة و (ثانياً) إن لم يكن الأمر كذلك لخرج العالم عن الظلمة، ولكانت جميع الأشياء بعضها في بعض، ولخرج العالم عن غير الموجود، يمكننا القول بأن هذه المشكلات قد حلت: وأنه يوجد

فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالحرك لها بهذه الصفة. وإن كان

(١) بمعنى الشمس — راجع الكون والفساد
(٢) أي حركة الأملاك

شيء يتحرك حركة دائمة ؛ وأن حركته دائرية ، وأن هذا ظاهر ليس في النظر فحسب ، بل في الواقع . وإذن يجب أن يكون الفلك الأول^(١) أزلياً ، ويلزم أيضاً أن يوجد شيء يتحرك . ولما كان الشيء الذي يتحرك ويتحرك حداً وسطاً ، لزم وجود شيء يتحرك من غير أن يتحرك ، وهذا يجب أن يكون أزلياً ، وجوهراً وموجوداً بالفعل . والمعشوق والمقول يتحركان على هذا النحو ؛ أي يتحركان من غير أن يتحركا . والمعشوق الأول والمقول الأول شيء واحد . فإن الخير الظاهر محل الشهوة ، والخير الحقيقي أول شيء تشبهه الإرادة العاقلة ، ونحن إنما نشتهي الشيء لأننا نعلقه لا أننا نعلقه لأننا نشتهي . فالتعلق هو نقطة الابتداء ؛ والذي يتحرك العقل هو الشيء المعقول ؛ والذي يعقل لذاته من مجموعتين من الأسماء المتقابلة هو إحدى المجموعتين^(٢)

ها هنا شيء يتحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يتحرك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله ، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تتحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأول المعشوق والمقول هما شيء واحد . وما هو حسن نشيئه ونشأته لأننا نراه حسناً ، والأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشئيه لأننا^(١) نعلقه ، وليس إنما نعلقه لأننا نشئيه . وابتداء العشق إنما هو ما يعقل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فركه من الشيء المعقول على مثال البواق التي هي مشابهة له في الرتبة كالظن والخيال فإن ابتداءهما المظنون والمنتخيل . والجواهر المعقولة وإن كانت كثيرة فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد وذاته في نفسها بسيطة . وليس كونه واحداً [أنه] دال على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه ، وهذا يختار بذاته وفي غاية الفضيلة ، وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب

(١) وهو الملك الأنقى للعالم ، أو فلك الكواكب الثابتة

(٢) وهي المجموعة التي توجد فيها الألفاظ الإيجابية ؛ أما الألفاظ السالبة المتقابلة معها فتتقل بالاضافة إليها

(١) في الأصل لاما وهو تعريف

الترجمة العربية القديمة

ترجمة نص الكفورد سنة ١٩٢٨

وأولها الجوهر؛ وأول الجواهر البسيطة الذي
يوجد بالفعل (وليس معنى البسيط أنه
واحد فإن الواحد يدل على مقدار، أما
البساطة فمعناها أن الشيء في ذاته ذو طبيعة
خاصة) ولكن الجميل أيضاً والعشوق
لذاته يوجدان في هذه المجموعة. والأول
من أى نوع هو الأفضل أو المائل للأفضل
أما أن العلة الغائية يمكن أن تكون
وحداً من الأشياء التي لا تتحرك فظاهر من
التبميز بين معاني العلة الغائية، فإنها إما أن
تكون () موجوداً ما من شيء يفعل
فعل أو (ب) شيئاً يقصد الفعل إلى تحقيقه،
ويوجد الأخير من هذين بين الأشياء
غير المتحركة في حين أن الأول لا يوجد.
والعلة الغائية تحدث الحركة على طريق
العشق، وكل ما عداها يحرك بأن يحرك
ولكن إذا حرك شيء ما، فإن في
الإمكان أن يكون على خلاف ما هو
عليه. فإذا كان بالفعل يتحرك حركة أولية
مكبية^١ فإن في لإمكان — من حيث

والشيء الذي من أجله، هو غير
متحرك وهذا يدل على ضربين، وذلك
أن الذي من أجله، منه ما هو بمثابة
شيء نفسه، ومنه ما ليس هو كشيء
نفسه، وهذا يحرك على طريق العشق؛
والمتحرك عنه يحرك ما بعده

وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على
الحركة في المكان لا في الجوهر. والحرك لهذه
هو غير متحرك، وهو فعل حسب، ولا يمكن
فيه أن يتغير أبته. فأول متحرك عنه هو
شيء الذي يتحرك على الاستدارة. فهذا
يحرك بما يحركه من متحرك من المستطرد

^١ حركة مكبية، أي حركة دائرية
بسرعة

إنه عرضة للتغير — أن تتغير حركته
المكانية إن لم يتغير جوهره^(١) . ولكن
حيث يوجد بالفعل محرك غير متحرك ،
فهذا لا يمكن البتة أن يكون على خلاف
ما هو عليه . والحركة في المكان أول
أنواع التغير ، والحركة على الاستدارة أول
أنواع الحركة المكانية ، وهذه يحدثها المحرك
الأول . فالمحرك الأول إذن موجود
بالضرورة ، وحيث إنه موجود بالضرورة
فوجوده خير ، وهو بهذا المعنى مبدأ أول .
فإن الضروري يقال على معان : على
الذي يكون بالقصر لمناقضاته لرغبة طبيعية ،
وعلى الذي يستحيل الخير بدونه ، وعلى
الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو

والمبدأ الذي هو بهذه الصورة هو
المبدأ في الحقيقة . والضروري يقال على
ضروب : على الذي يقال بالقصر وهذا
خارج عن القصد ، وعلى الشيء الذي لا
يكون الأمر بالحال الأفضل خلوا منه ،
وعلى الذي لا يمكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه

(١) حاصل هذه الفقرة أن المتحرك بالتغير
في الامكان أن يكون على خلاف ما هو عليه
لقبوله التفسير من غيره ، فإن كانت حركته
أولية وهي الحركة المستدرة في الامكان أن
يتحرك حركة أخرى فيقبل التغير في الحركة
المكانية حتى ولو فرض أنه لا يقبل التغير في
الجوهر — أي حتى لو فرض أنه لا يقبل
الكون والفساد . أما المتحرك بالذات فليس
هذا شأنه

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

عليه ، أى الذى لا يوجد إلا على نحو
واحد فقط

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة
بطبيعة الفضيلة وهى التى إنما توجد لنا
[فى] زمن يسير وهى كذلك دائماً ، فأما
لنا فلا يمكن أن تكون دائماً وذاته هى
اللذة ، ولهذا ما يكون اليقظة والحس
والعقل لذياً ، والرجاء والتذكر هو
لأجل ذلك

على مثل هذا المبدأ تعتمد السموات
والعالم الطبيعى ، وهو حياة تشبه أفضل ما
نتمتع به فى زمن يسير (لأنه^(١) فى هذه
الحالة على الدوام فأما لنا فلا يمكن أن
تكون دائماً) لأن فعله لذة أيضاً .
(ولهذا^(٢) كانت اليقظة والحس والعقل
عظيمة جداً ، وليس لرجاء والتذكر كذلك
بسبب هذه)

فما ذاته عقل هو أفضل جداً .
وذلك أن هذا العقل يعقل ذاته ويصير
عاقلاً ، إذ ما شأنه ذاته فيكون هو العقل
وهو العقل^(٣) ، ويصير فى نفس جوهره
عاقلاً فان ذلك العقل يعقل فى نفسه .
ولهذا ما يكون للعقل الإلهى أفضل من
هذا الذى لنا . وعلم هذا بنفسه لذياً
وفاضل ، فان علم هذا هو ذاته

وبمثل فى ذاته^(٤) متعلق بما هو
أفضل فى ذاته . وما يعقل على أكمل
وجه ، يعقل لأفضل بأكمل معنى .
والعقل يعقل ذاته لأنه يشارك فى طبيعة
"شئ العقول" ، وذلك لأنه يصير معقولاً
بتأله مما يقسمه ويتقده إياه ، بحيث يكون
العقل والمعقول شيئاً واحداً ، لأن ما فى

(١) يشترط أن يكون

(٢) أى سبب أن يقظة والحس الح
مور تأمل

(٣) أى مجرد

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

إمكانه أن يقبل العقول : أعنى الجوهر :
هو نفسه عقل ، ولكنه يكون بالفعل
عند ما يتصل بموضوعه . وإنه فالجزء
الإلهي الذي يظهر أن العقل يحتويه هو
تعقله بالفعل لا بالقوة . وفعل العقل هو
أفضل فعل وأكثره لذة . فإذا كان الله
دائماً في تلك الحالة الفاضلة التي تكون
لنا أحياناً كان ذلك مما يثير العجب فينا ؛
وإذا كان في حالة "أفضل" ، أثار ذلك
عجباً أعظم . ولكن الله بالفعل في حالة
أفضل . والحياة أيضاً من صفات الله ،
فإن فعل العقل حياة ، والله هو ذلك
الفعل ، وفعله الصادر عن ذاته حياة
فاضلة أزلية . نقرر إذن أن الله حي أزلي
وأنه هو الأفضل ، وأن الحياة والزمان
الأزليين الدائمين من صفاته ، لأن هذا
هو الله

كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب
إذ كان دائماً على الحال التي هو عليها .
وذاته بالفعل حياة أعنى حياة أزلية فاضلة
فإن الله هو حياة فاضلة أزلية لا تشقّط

ومن توهم أن الجمال والخير الأعلى
لا يوجدان منذ أول الأمر كما فعل
الفيثاغوريون وسفيوسيفوس - لأن مبادئ
النبات والحيوان علل ، والجمال والكمال

ومن توهم أنه ليس كذلك في
الفضيلة^(١) منذ أول الأمر كما ظن آل

(١) أي أن من توهم أن المبدأ الأول
ليس على هذه الدرجة من الفضيلة

برنغورس لأن مبادئ البتات [و ١٩٤
ب] والحيوان التي هي فاضلة ليس هي
في مبادئ^(١) الأمر ، فقد ظن باطلاً إذا
تأمل قبل أولاً . فان البذر يحتاج إلى
شيء كامل يتقدمه . فان البذر ليس يكون
أولاً كاملاً ، لكن الانسان بالفعل يحتاج
أن يتقدم البذر ، فان البذر ليس يكمل
من ذاته ، لكن ما عنه يكون البذر
ويكمل

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزلي
غير متحرك مبين للحسومات . ونحن
نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون
له عظم ، وليس بمات ولا منقسم ، وذلك
أنه يحرك زماناً بلا نهاية ، وليس شيء من
الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية .
فان كل عظيم أما أن يكون متناهياً أو
غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . فاما
وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة .
وليس يمكن في العلة الأولى أن يفعل أو

إنما يوجدان في معلولاتهما ، فقد ظن
باطلاً ، فان البذر يأتي من أفراد كاملة
متقدمة . والبذرة ليست هي الشيء الأول ،
بل الأول هو الشيء الكامل . فيلزم مثلاً
أن يوجد إنسان قبل أن توجد البذرة ،
لا الإنسان الذي يتكون عن البذرة ،
بل إنسان آخر منه تأتي البذرة

ظهر مما قيل إذن أنه يوجد جوهر
أزلي غير متحرك مفارق للأشياء المحسوسة .
وظهر كذلك أن هذا الجوهر لا يمكن أن
يكون له عظم ، بل إنه لا أجزاء له ولا
يقبل القسمة (لأنه يحدث الحركة في زمن
لا نهائي ، ولا واحد من الأشياء المتناهية
له قوة لا نهائية . ولما كان كل عظم إما
متناهياً أو غير متناه ، كان لا يمكن للسبب
لمتقدم أن يكون^(٢) ذا عظم متناه . ولا
يمكن أن يكون ذا عظم غير متناه ، لأن
العظم غير المتناهي لا وجود له البتة) .
بل قد ظهر أيضاً أنه غير متفعل وغير

متغير لأن كل التغيرات الأخرى متأخرة
عن التغير في المكان

٨ — قد تبين إذن لم كانت هذه
الأشياء على هذه الصفة . غير أنه يجب ألا
يذهب عنا أن نتساءل : هل نفترض
جوهراً واحداً مثل ذلك الجوهر أم أكثر
من واحد ، وإذا كانت كثيرة فكم عددها ؟
ويجب أن نذكر كذلك آراء غيرنا فيها ،
فإنهم لم يتكلموا في عدد الجواهر كلاماً
واضحاً . فليس في نظرية المثل كلام خاص
في هذا الموضوع ، بل إن الذين يتكلمون
في المثل يقولون إن المثل أعداد ، ويعتبرون
الأعداد تامة غير متناهية وطوراً متناهية
بالعدد عشرة ، ولكنهم لم يبينوا بالبرهان
الدقيق لم يجب أن يكون مثل هذه الكثرة
من العدد ؟ أما نحن فيجب أن نناقش المسألة
بمبتدئين بالفروض والميزات التي ذكرناها .
إن المبدأ الأول أو الوجود الأول غير
متحرك — لا بالذات ولا بالعرض ، ولكنه
محدث للحركة الأولى الأزلية الواحدة . ولما
كان ما يتحرك إنما يحركه شيء ما بالضرورة ؛

يتغير : فجميع هذه هي حركات توجد
بآخره^(١) بعد الحركة المكانية

٨ — وجميع هذه هي بينة على هذه
الصفة . أفترى هذه الجواهر واحدة أو
كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة فبعل كم هي ولا
يذهب ذلك علينا
بل ونذكر آراء غيرنا فيها ؛ فإنهم لم
يتكلموا في كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا
السبب في كثرة العدد الذي فرضوه

فأما الذي وضعناه فإننا نبين عنه
فنعول :

إن مبدأ الوجودات وأولها هو غير
متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك
الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن ما

(١) لعلها بأخرى

يحرك إنما يحرك من لا يضطرار عن محرك ؛
والحرك لأول هو غير متحرك بذاته

والحركة الأزلية إنما تكون عن
محرك أزلي ، فإن الحركة الواحدة إنما تكون
عن محرك واحد . بعد الحرك لكل يوجد
جسم متحرك حركة بسيطة وهي التي
تحرك جوهر لأول . ومن بعده توجد
متحركات أخر أزلية وهي تلك المتحركة
فإن جسم المستدير هو أزلي ولا وقوف
حركته هو شيء قد تبين في الطبيعيات

وكل واحد من هذه المتحركات يجب
أن يكون بحركته من جوهر أزلي غير
متحرك فطبيعة الكوكب إذا كانت زلية ،
فالحرك لها أزلي وقدم من المتحرك . فإن
الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ .
ومن لا يضطرار أن تكون هذه الجواهر
أزلية . بل أزلية وأزلية وغير متحركة

والحرك الأول يجب أن يكون في ذاته
غير قابل للحركة ؛ ولما كانت الحركة
الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ، والحركة
الواحدة إنما تكون عن محرك واحد ؛
وحيث إننا نرى أنه إلى جانب حركة
عدم الملكية البسيطة — التي نقول إن
جوهر لأول غير المتحرك يحدنها —
توجد حركات ثانية أخرى — وهي
حركة الكواكب — أزلية (لأن الجسم
الذي يتحرك في دائرة أزلي ولا وقوف
حركته — وهو ما برهنا عليه في كتب
الطبيعيات^١) ، وجب أن نكون كل
حركة من هذه الحركات أيضاً معلولة
لمحرك أزلي وغير متحرك في ذاته . فإن
طبيعة الكواكب^(٢) أزلية لأنها نوع من

^١ Physics, VII, 8, 9; De CAELO, I, 2.

^٢ ٢٨

الجوهر، والمحرك أزلى ومتقدم على المتحرك،
والذى يتقدم على الجوهر يلزم أن يكون
جوهرًا . فظهر إذن أن من الضروري
أن توجد جواهر بعدد حركات الكواكب،
وأن تكون أزلية في طبيعتها وفي ذاتها
غير متحركة ، وألا يكون لها عظم كما
أسلفنا

أما أن الحركات جواهر ، وأن منها
ما هو متقدم ومنها ما هو متأخر بحسب
ترتيب حركات الكواكب فظاهر . ولكننا
في عدد الحركات نواجه مشكلة يجب معالجتها
في ذلك الفرع من فروع العلم الرياضى الذى
هو أقربها إلى الفلسفة — أعنى علم النجوم .
فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس
الأزلى . أما باقى العلوم الرياضية — أعنى
علم العدد وعلم الهندسة — فلا تنظر فى شيء
من الجوهر . وأما أن الحركات أكثر عدداً
من الاجرام المتحركة فظاهر حتى لمن نظر
في المسألة نظراً معتدلاً : فان لكل كوكب
أكثر من حركة واحدة . أما عن عدد
الحركات بالفعل ، فاننا — لكي نعطي

فاما أنها جواهر ، وأن منها متقدم
ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة فظاهر .
فاما الوقوف على عددها فيجب أن يكون
من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم ، وهو
علم النجوم . فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر
المحسوس الأزلى . فاما باقى التعاليم فانها
لا تنظر فى شيء من الجواهر ، لكن فى
الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات
فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً
صحيحاً

فكرة عن الموضوع — نقبس ما قاله
 بعض الرياضيين — حتى نضع أمام العقل
 عدداً محدوداً يدركه . أما الباقي فيجب
 أن ننظر فيه بأنفسنا من جهة ، ومن جهة
 أخرى يجب أن ننفع ببحوث الباحثين
 الآخرين . فإذا كان للذين يدرسون هذه
 المسألة رأى مضاد للرأى الذى ذكرناه
 الآن ، وجب أن نزن الرأيين حقاً ، ثم
 تتبع الرأى الأصح . وقد افترض بودكسوس
 أن حركة كل من الشمس والقمر تستلزم
 وجود ثلاث كرات أولاها كرة الكواكب
 الثابتة — وثانيها تتحرك في دائره على منتصف
 منطقة البروج — وثالثها تتحرك في دائرة
 تميل على عرض منطقة البروج . ولكن
 الدائرة التى يتحرك فيها القمر أكثر ميلاً عن
 الدائرة التى يتحرك فيها الشمس . وتستلزم
 حركة كل واحد من الكواكب وجود
 أربع كرات : أولاها وثانيها هما بعينهما
 الأولى والثانية اللتان ذكرناهما (فان كرة
 الكواكب الثابتة هى الكرة التى تتحرك جميع
 الكرات الأخرى — والكرة الموضوعة تحت

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

هذه^(١) ، والتي تتحرك في دائرة تنصف
منطقة البروج ، هي دائرة مشتركة بين
الجميع^(٢) . ولكن قطبي الكرة الثالثة لكل
كوكب يكونان في الدائرة التي تنصف
منطقة البروج ، وتكون حركة الكرة
الرابعة في الدائرة التي تميل بزاوية على خط
استواء الكرة الثالثة ، وقطبها الكرة الثالثة
لكل كوكب مختلفان في كل حالة إلا في
حالة الزهره وعطارد فانهما متحdan

وقد افترض فاليبوس مواضع الكرات
كما افترضها يودكسوس ، ولكنه يبتغا
مع يودكسوس في عدد كرات المشتري
وزحل ، يرى إضافة كرتين آخرين لكل
من الشمس والقمر لكي يمكن تفسير الحقائق
المشاهدة ، وإضافة كرة لكل من الكواكب
الأخرى . ولكن من الضروري ، لكي
تفسر الكرات مجتمعة ما هو مشاهد بالفعل ،
أن نفترض لكل كوكب كرات أخرى
(نقل بواحدة عن الكرات التي ذكرناها)

(١) المراد بنحت هنا في داخلها

(٢) أي بين جميع الكواكب

تعاكس الكرات التي ذكرناها في فعلها ،
 وترجع أبعاد كرات الكوكب إلى وضعها
 الأصل — أعنى الكرة التي تقع — في
 حاة كل كوكب — تحت كوكبا . وبهذه
 الطريقة فقط يمكن للقوى الموجودة بالفعل
 أن تحدث الحركة المشاهدة للكواكب .
 وبهذا تكون الكرات التي تستلزمها حركة
 الكواكب نفسها ثمانى للثرى وزحل ،
 وخمسا وعشرين للكواكب الأخرى .
 والكرات التي لا تحتاج إلى كرات معاكسة
 من بين هذه الكرات التي تستلزمها حركة
 أسفل الكواكب ، والكرات التي تعاكس
 كرات أبعد كوكبين ست ، والكرات التي
 تعاكس كرات الكواكب الأربعة التالية
 ست عشرة . وهكذا يكون عدد الكرات
 كلها — التي تحرك الكواكب والتي تعاكسها
 خمسا وخمسين . فإذا لم نصف إلى القمر
 والشمس الحركات التي ذكرناها ، كان عدد
 الكرات كلها سبعا وأربعين

وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون

تعدد الحركات هو هذا — وكذلك

عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ

وإذا كان ذلك هو عدد الكرات ،

كان في الامكان أن يكون أيضاً عدد

الجواهر والمبادئ غير المتحركة . أما الجزم
في هذه المسألة فلنتركه لمن هو أقوى فكراً
ولكن إذا لم يمكن وجود حركة
مكانية لا تنفض إلى حركة كوكب ، وإذا
كان — فوق ذلك — كل موجود وكل
جوهر غير متغير ، واصل إلى الكمال بذاته ،
يجب أن يعتبر غاية ، كان لا يمكن وجود
موجودات غير التي ذكرناها ، بل يجب
أن يكون عدد الجواهر كما قلنا ؛ لأنه لو
وجد غيرها لأحدث ذلك الغير حركة
من حيث أنه علة غائية للحركة . ولكن لا
يمكن أن توجد حركات غير التي ذكرت
ومن العقول أن نستنتج هذا من
النظر في الأجسام المتحركة ، فانه لو كان
كل متحرك فانما هو من أجل الشيء الذي
يتحرك ، وإذا كانت كل حركة إنما هي
لشيء يتحرك ، لم يمكن أن تكون حركة
من أجل ذاتها أو من أجل حركة
أخرى ، بل كانت كل الحركات من أجل
الكواكب . فانه لو كانت حركة من أجل
حركة لكانت هذه الأخيرة أيضاً من

غير المتحركة . والحكم الضروري في ذلك
نتركه لمن هو أقوى

جل أمر آخر. وحيث يستحيل التسلسل إلى غير النهاية ، وجب أن تكون غاية كل حركة واحداً من الاجرام الالهية التي تتحرك في السماء^(١)

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العوالم لو كانت كثيرة على مثال الناس اوجب أن تكون مثل الحركة ، التي يكون لكل عالم واحد منها ، كثيرة في العدد متنقة في الصورة . ولكن الأشياء الكثيرة في العدد ذات هيولى ؛ فان الماهية الواحدة كاهية الانسان مثلاً تصدق على كثيرين ، وأما سقراط فواحد فقط . ولكن الهيولى لا توجد للجوهر الأول لأنه موجود كامل بالفعل .

(١) وخلاصة الفقرة كلها (١) أنه ليس في السماء حركة لا تنضى إلى حركة كوكب من الكواكب (ب) كل جوهر كامل وغير متغير يجب أن يكون غاية في نفسه ، ويجب أن يحدث حركة في السماء هي حركة غايية (ج) يستنتج من هذين أن الجواهر الكاملة هي بمدد حركات الاجرام السماوية (د) ولكن لما كانت كل حركة هي في النهاية من أجل كوكب من الكواكب وقد ذكرنا الحركات اللازمة للكواكب ، لم يكن في الامكان وجود حركات ولا جواهر غير متحركة غير تلك التي ذكرناها

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد مضقة في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، وكثرة هذه إنما هي في العدد والصورة واحدة : كالانسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس : وأما الماهية فقير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [و ١٩٥ ا] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ويكون واحداً بالعدد . فاذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد

(١) لعلها هو واحد فنطقت كلمة واحد

فالحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية
وبالعدد . وكذلك الجسم الذى يتحرك عنه
حركة دائمة متصلة . وإذا كان الأمر على
هذا فالعالم واحد

وقد خلف أسلافنا فى الأزمنة الغابرة
لأعقابهم قصصاً وصل إليهم فى صورة
أسطورة ، وهو أن هذه الأجرام الهبة ،
وأن الألوهية شاملة للطبيعة كلها . أما
باقى الأسطورة فقد أضيف أخيراً فى صورة
خرافية قصد بها التأثير على الدهماء ،
ولمواقفته لأغراض نفعية وقانونية . قالوا
إن هذه الآلهة على مثال الانسان أو بعض
أنواع الحيوان الأخرى ، وذكروا أموراً
أخرى مترتبة على هذه أو مشابهة لها .
ولكننا لو عزلنا الجزء الأول^(١) عن
الأجزاء الأخرى التى زيدت عليه ونظرنا
إليه وحده — أعنى اعتقادهم أن الجواهر
الأول آلهة — لوجب علينا أن نعد ذلك
القول منهم نوعاً من الألهام ، ولرأينا أنه

(١) أى من الأسطورة المذكورة

في حين أن كل علم وكل فن قد وصل
في نموه إلى الحد الذي في إمكانه أن يصل
إليه ثم فنى ، قد بقيت هذه الأفكار مع غيرها
إلى اليوم أثراً لذلك التراث القديم . ولكن
بهذا القدر فقط يتضح لنا رأى أسلافنا
وآبائنا الأقدمين

٩ — وأما على أى جهة هو المبدأ
الأول فيه صعوبة

٩ — أن طبيعة العقل الإلهي تثير
بعض المشكلات ، فانه في حين أننا نعتبر
العقل أكثر الأشياء التي نعرفها قداسة نرى
أن النظر في مكانته التي من أجلها كانت
له هذه الصفة يفضى إلى صعوبات . فانه
إن لم يعقل شيئاً كان كالتائم تماماً ، وإذا
فما فضله ؟ وأما إن عقل وكان عقله مفتقراً
إلى غيره (وليس جوهره عاقلاً بالفعل بل
بالقوة) فلا يمكن من أجل هذا أن يكون
أفضل جوهر ، لأنه إنما كان الأفضل بسبب
أنه يعقل^(١) . وأيضاً سواء أكان جوهره
هو أن فيه القوة على أن يعقل أو أنه يعقل

لأنه أن كان عقلاً وهو لا يفعل^(١) كالعالم
التائم فهذا محال . وإن عقل أفتى عقله
في الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره معقوله ،
لكن فيه قوة على ذلك ؟ وبحسب هذا لا
يكون جوهره فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل
إنما هو في المعتول . وأيضاً فإن كان الجوهر
بهذه الصفة : أعنى عقل^(٢) فليس يخلو أن
يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر وإن
كان عاقلاً لشيء آخر فما يخلو أن يكون
عقله دائماً لشيء واحد أو لأمور كثيرة .

(١) أى في حانة ما إذا كان عاقلاً بالقوة لا
بالمعلول وإنما عاقلاً — — — — —
فاضلاً لا في ذاته بل بسبب أنه يعقل

(١) لهاها يعقل — — — — —
يجب أن تكون عقلاً

فمقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كاله
إذن لا في أن يعقل ذاته لكن في عقل
شيء آخر أى شيء كان . إلا أنه من المحال
أن يكون كاله يعقل غيره إذ كان جوهرأ
في الغاية من الالهية والكرامة والعقل ولا
يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ،
وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل
ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة

وإذا كان هكذا فلا محالة أنه
يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل
بالمقولات ، ومن بعد فانه يصير فاضلا
بغيره كالعقل^(١) من المقولات ، فيكون
ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمقولاته .
وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من
هذا الاعتقاد ما يبصر بعض الأشياء أفضل
وأن يبصر^(٢) . فانها أفضل الموجودات
وأكلها وأشرف المقولات

بالفعل ، فماذا يعقل ؟ ليس يخلو من أن
يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ، وإن
كان عاقلاً لشيء آخر فلا يخلو من أنه
يعقل دائماً شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة .
وهل يوجد فرق أو لا يوجد بين أن
يكون مقوله الخير أو أن يكون شيئاً آخر
أى شيء كان ؟ ألا توجد بعض الأشياء
التي من غير المعقول أنه يعقل شيئاً عنها ؟
من البين إذن أن يكون مقوله شيئاً هو
غاية في الالهية والكرامة ولا يتغير ، فان
التغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو
حركة ما . فيلزم إذن أولاً : أن العقل
إذا لم يكن عقلاً بالفعل بل بالقوة كان
لنا أن نفترض أنه يلزمه الكلال من دوام
التعقل . ثانياً أنه يوجد شيء هو أفضل
من العقل — أعنى المعقول ، فان العقل
وفعل العقل قد يكونان حتى لمن يعقل
أقص شيء في العالم . وإذا كان لابد من
تلاق هذا (وهذا واجب فان بعض الأشياء
أفضل ألا تبصر من أن تبصر) فلا يمكن
أن يكون فعل العقل أفضل الأشياء .

(١) يعنى بذلك تفعل المقولات

(٢) هنا نقص ظاهر وتحريف لأن اللجنة

لا تفيد معنى مستقبيا

فالعقل الالهى إذن إنما يعقل ذاته (لأنها
أفضل الموجودات) ، وعقله إنما هو عقل
لعقل . غير أنه من الواضح أن لكل من
العلم والحس والرأى والفكر موضوعاً غير
ذاته ، ولا يتعلق بذاته إلا بطريق العرض .
وإذا كان تعقل الشيء وكونه معقولاً أمرين
مختلفين ، فبأيها كان للعقل صفة التفضيلة ؟
لأن فعل العقل وكون الشيء معقولاً ليسا
شيئاً واحداً . وجوابنا أن احد في بعض
الحالات قد يكون هو المعلوم . فهو في
الفنون جوهر المعلوم أو ذاته حيث المادة
غير موجودة ، وفي العلوم النظرية ، المعلوم
هو الماهية أو فعل العقل . وإذا كان العقل
والمعقول ليسا متغايرين في حالة الأشياء
غير المادية ، كان العقل الالهى ومعقوله
شيئاً واحداً ، أعنى أن العقل هو المعقول
بقيت مسألة أخرى وهى : هل معقول
العقل الاخرى مركب ؟ فانه إذا كان هكذا
لزم أن يتغير العقل بانتقاله من جزء إلى

وهذا يوجد هكذا دائماً من دون^(١)
تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا
ظاهر جداً
فانه إن كان معقول هذا العقل غيره ،
فأما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون
علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه
الأمر الهوى فيها غير الصورة . فأما في
الأمر العقبة فطبيعة الأمر وكونه معقولاً
شيء واحد . فليس العقل فيها شيئاً غير
المعقول . وبالجمله فجميع الأشياء القريبة من
لهوى بمعنى العقل فيها والمعقول واحد

وبينى شك على ذلك وهو هل
العقل مركب^(٢) وإن كان هكذا وحب

^(١) صهره نفسه بقوة ومن دون

في غير

^(٢)

... مسألة التي أتت بها وهي

...

جزء آخر من الأجزاء التي يتركب منها الكل . وجواباً أن كل ما هو غير مادي فهو غير منقسم . وكما أن العقل الانساني ، أو بالأحرى عقل أى شيء مركب^(١) وجوده في زمان معين (لأنه لا يصير فاضلاً في لحظة من اللحظات ، بل يصل إلى خبره الأعلى — الذي هو غير ذاته — في زمان كامل)^(٢) كذلك العقل — الذي معقوله ذاته — وجوده من الأزل

١٠ — ويجب أن نبحث أيضاً على أي النحويين يوجد في طبيعة العالم الخير والخير الأعلى ؟ هل هو شيء منفصل قائم بنفسه أم هو النظام السارى في الأجزاء ؟ ربما كان على النحويين معاً كما هو الحال في الجيش ؛ فان خبره يوجد في نظامه كما يوجد في رئيسه ،

(١) أى من هوبلى ومصورة كما فسرهما الاسكندر الافروديسى

(٢) وهو مدى حياته التي يحتاج اليها في تحقيق كل الحيات التي فيه بالقوة — أما العقل الالهى لمعقوله ذاته وذاته هي بالفعل دائماً ولذلك كان للوجود الأفضل والأشرف على الهوام منذ الأزل

أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يتركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان فان هذا يعقل المركبات والجزء في هذا غيره في هذا إلا أنه الأفضل في كل شيء إلا أنه ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً

١٠ — ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما^(١) منفصل منفرد عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة أو هما جميعاً معاً كالسكر ؟ فان الخير الموجود في العسكر هو الترتيب والنظام ؛ وأكثر من ذلك يوجد في الله . فان هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ولكن النظام والترتيب بسببه . فان جميع الأمور منتظمة

(١) أى من الكل (الذى هو العالم) والخير — لا منهما بمعنى الخير والفضيلة لأن الكلام في الخير في العالم وهل هو منفصل عنه أو داخل فيه

وأكثر ما يوجد في الأخير : لأن الرئيس لا يتوقف وجوده على النظام ، بل النظام هو الذي يتوقف عليه . والنظام يشمل الأشياء كلها على نحو ما ، ولكن ليس على السواء ، السمك منها والطير والنبات . ولا العالم [مركب] بحيث إن الأشياء فيه لا يتصل بعضها ببعض صلة ما ؛ بل الكل متصل . فمن جميع الأشياء منتظمة معاً غاية واحدة ، ولكنهم كائيت حيث لأحرار قل حرية في أن تصدر عنه أفعاله على سبيل لا شيء ، بل كل أمورهم أو أكثرها مرتبة لهم ، في حين أن العبيد والحيوانات أكثر حياتهم تجرى بالاتفاق ، ولا يعملون إلا قليلاً للخير العام . وهذا هو نوع المبدأ الذي تتألف منه طبيعة كل . أعني أن الكل يجب أن يحل إلى أجزائه وأن هذه الأجزاء كلها تشترك في وظائف تعمل على تحقيق خير اعموع

ويجب ألا يرب عا أن نلاحظ نتائج كثيرة مستحبة أو مستقصة من

معاً على جهة ما : ذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والساحج والنبات تجرى على وتيرة واحدة ؛ ولا هي أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن في البيت [و ١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة أن تكون أفعالهم تجرى بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فاما العبيد وبعض الحيوان قل ما يوجد لهم النظام ، وأولئك ، وهم في أكثر ، فهكذا أيضاً يجرى الأمر في العالم . فانه من الاضطرار أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر . فعلى هذا يجرى الأمر في أجزاء العالم . فانه غير ممكن أن يجعل لها سبب محصل ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة كما لزم من قول غيرنا الذي قالوه . ولزمهم الشكوك وأجروا قولهم بجرى الباطل الذي كان ينبغي ألا يصلوا فيه ويتأملوه . فان جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس

غير نظرياتنا، وما هي آراء الفلاسفة الذين هم أدق في تفكيرهم : وأى الآراء أقلها إثارة للصعوبات . يرى الكل أن جميع الأشياء تظهر عن الأضداد؛ ولكن لادعواهم عن « جميع الأشياء » ولا عن « ظهورها عن الأضداد » بصحيحه ؛ كما أن هؤلاء الفلاسفة لا يفسرون كيف أن الأشياء كلها — بما فيها الأضداد — تظهر عن الأضداد ؟ فان الأضداد لا يؤثر كل منها في الآخر . أما نحن فنحل هذا الإشكال بافتراض عنصر ثالث^(١) . وقد وضع هؤلاء الفلاسفة الهبولى أحد الضدين ، فقد فعل هذا مثلاً من قال بأن غير المساوى هبولى للمساوى ، والكثير هبولى للواحد^(٢) ؛ ولكن هذا مردود بالطريقة عينها ، فان الهبولى الواحدة التى هي مادة لأى شيئين متضادين لاتنقض شيئاً . زد على ذلك أن كل شيء عدا « الواحد » يكون له — على الرأى الذى ننقده

(١) يعنى الجوهر الأزلى الذى لا يصدر

عن شيء.

(٢) الإشارة هنا الى الأفلاطونيين .

نصيب من الشر، فمن "شر نفسه أحد
 المعصين، ولكن أصحاب الرأي لا آخر"
 لا يعتبرون الخير والشر مبدئين، مع أن
 الخير هو المبدأ الأعلى في جميع الأشياء ثم
 أصاب له سفة الذين ذكرواهم أولاً في
 اعتبارهم "الخير، مبدأ"، ولكنهم لم يذكروا
 على أي وجه هو كذلك؛ هل هو غاية،
 أم محرك، أم صورة؟ وبالمبدأ ليس أيضاً
 رأي متناقض، وهو يرى أن "خير" هو
 الحق، ولكنه مبدأ من حيث هو محرك
 (أي يجمع بين الأشياء) ومن حيث هو
 هبولى (أي أنه جزء من المرحل).^١ على أنه
 لو اتفق أن شيء واحد يكون مبدأ من
 حيث هو هبولى ومن حيث هو محرك معاً،
 فلا أقل من أن يكون وجود أحدهما
 مختلفاً عن وجود الآخر، فمن أي وجه
 إذن يمكن اعتبار الحق مبدأ؟ ومن
 التناقض أيضاً أن يعتبر "الغلبة، غير

^١ أي كسford وسمويفوس

^٢ أي المرحل أي من الأشياء وهو
 رأي كسford وسمويفوس

فانية ، فان الشر عنده هو (الغلبة) . أما
أنكساغورس فيعتبر « الخير » مبدأ محركاً ؛
فان العقل الذى افترضه يحرك الأشياء .
ولكنه يحرك الأشياء إلى غاية يلزم بالضرورة
أن تكون شيئاً غيره ، إلا على مذهبنا في
هذه المسألة^(١) فاننا نعتبر صناعة الطب بمعنى
من المعاني هي الصحة . على أنه من التناقض
أيضاً ألا يفترض ضد للخير أى للعقل .
ولكن جميع الذين يتكلمون عن الأضداد
لا يستعملونها حتى نضع لهم آراءهم في صورة
أخرى . ولم يشرح أحد منهم لم كان بعض
الأشياء فاسداً والبعض الآخر غير فاسد ،
فانهم يقولون إن الأشياء كلها صادرة عن
مبادئ واحدة . زد على ذلك أن بعضهم
يرى أن الأشياء الموجودة صادرة عن
العدم ، والبعض الآخر — لكى يتجاشى
ضرورة هذا القول ، جعل الأشياء جميعها
شيئاً واحداً

زد على ذلك أنه لم يجب أن يوجد

(١) وهو اعتبار العلة الفاعلة والعلة الفاتية
شيئاً واحداً

صيرورة على سواء؟ وما هذه الصيرورة؟ لم
يتخربنا بذلك أحد. ثم هؤلاء الذين افترضوا
مبدئين فيلزمهم افتراض ثالث — أى مبدئ
أعلى — وكذلك يلزم أصحاب المثل، وإلا
فما مدى جعل الأشياء تشارك في المثل،
أو لم هى تشارك في المثل؟ ويلزم الفلاسفة
لآخرين "أنهم نتيجة حتمية هى أن
الحكمة التى هى "علم الأعلى ضدًا. مع أن
هذا لا يرمى بحس، فبه لا ضد لما هو
قول من جميع الأضداد ذات هيولى،
ويكفى هيولى وحوزة بقوة، والجهل الذى
هو ضد علم متصل بموضوع هو ضد موضوع
العلم — ولكن ما هو قول لا ضد له

فأما المبدأ الأول فلا ضد له

(١) لا بد هنا من الرجوع إلى فلاطون
فرد المحاورية : ٤٧٧ — ٤٨٧ . وخلاصة
"الغرفة" أن من يقولون بالضدين الوجود والعلم
يرمهم أن يفترضوا ضدًا للعلم الأعلى الذى هو
الفلسفة ، لأن العلم موضوعه شيء وجودى
والجهل موضوعه شيء عديم ؛ والعلم الأعلى
موضوع هو المبدأ الأول ، والجهل الذى هو
ضده موضوع عديم يلزم أن يكون ضد المبدأ
الأول . ولكن ليس للمبدأ الأول ضد ، واذن
ليس بهى داعى ضد

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

وإذا لم يوجد شيء غير المحسوسات ،
لم يكن مبدأ أول ، ولا نظام ولا صيرورة
ولا أجرام سماوية ، لكن يكون لكل
مبدأ مبدأ قبله كما يعتقد الالهيون والفلاسفة
الطبيعيون جميعهم . أما إن وجدت « المثل »
أو « الأعداد » فلن تكون علة لشيء —
أو إذا لم يكن هذا — فهي ليست علة
للحركة على الأقل . وأيضاً كيف يوجد
المتحيز — المنفصل — عن أجزاء غير
متحيزه ؟ فان العدد لا يكون عنه جسم
لا من حيث إنه محرك ولا من حيث هو
مثال . على أنه لا يمكن أن يوجد ضد
هو بالضرورة علة فاعلة أو محرك ، فان
الضد يمكن ألا يكون ، أو على الأقل
يكون فعله متأخراً عن وجوده بالقوة ،
ويكون العالم على ذلك غير أزلي ، ولكنه
أزلي : ويلزم منه تكذيب إحدى هذه
المقدمات : وقد ذكرنا كيف يكون
ذلك ^(١)

(١) إشارة الى الجزء الأول من الفصل

(١) هكذا

السابع من هذه المقالة

ولم يفسر لنا أحد السبب الذي به نتخذ
الأعداد ، أو النفس والجسم ، أو بوجه عام
المثال والشيء ؛ وليس في مقدور أحد أن
يفسر ذلك إلا أن يقول ما قلناه من أن
الحرك يجعلها واحدة . أما أولئك الذين
يقولون^(١) إن العدد « أول » ثم يكونون
منه الجواهر واحداً بعد الآخر ويضعون
مبادئ مختلفة لكل جوهر ، فيجعلون
العالم مؤلفاً من مجموعة مفككة (لأنه لا
يؤثر جوهر في جوهر آخر بوجوده أو
بعدمه) ، ويذكرون لنا رؤساء كثيرين
ولكن العالم يأتي أن تسوء رياسته
ليس من الخير حكومة الكثيرين ،
بل الحاكم ينبغي أن يكون واحداً

(١) يعني سفيستفوس

ساحل مصر

بقلم

أحمد محمد العدوي

مقدمة . — تعد مصر من بين البلاد ذات السواحل الطويلة فهي تمتد لمسافات كبيرة مطلة على البحر الأبيض المتوسط من جهة الشمال والبحر الأحمر من جهة شرق ويبلغ طولها ٢٤٠٠ كيلو متر أى نحو ١٥٠٠ ميل " وهي مع امتدادها العظيم لا تشمل تعاريج كثيرة أو فجوات كبيرة تتعق في الداخل اللهم إلا خليج السويس الذى يتعق مسافة طويلة داخل البلاد

ساحل البحر الأبيض المتوسط

يمتد الساحل الذى يطل على البحر الأبيض المتوسط من قرب رفح في اتجاه بين غرق والجنوبى الغربى حتى بحيرة (سبحة) الردوبيل . وهو في هذا الجزء رملي منخفض ثم يجه الساحل عند بحيرة نحو الشمال الغربى ثم إلى الجنوب الغربى صاعداً قوساً كبيرة منحنيماً نحو الشمال يبلغ طوله ٨٠ كيلومتراً ويضم إلى جنوبه بحيرة المذكورة . وهي تتصل بالبحر بفتحة صغيرة تسدها أحياناً ليرمال التي تقذفها الأمواج ، ولا يفصلها عنه إلا حاجز ضيق مكون من شطوط رملية كثيراً ما تطفئ عليه مياه البحر وقت العواصف . وينتهي القوس الذى يحتضن البحيرة شمالى بلدة رومانى ، وهنا يغير الساحل اتجاهه نحو الشمال الغربى بعد أن كان منحهاً نحو الجنوب الغربى فيتكون بين هذين الاتجاهين خليج بلور الذى ينتهى قرب الطرف الشمالى لقناة السويس . وبطل الساحل في هذا الاتجاه إلى ما

بعد مدينة بورسعيد الواقعة عند طرف القناة وحتى مصب فرع دميانة . وبعد هذا
تقسم البحر من الساحل تقع بحيرة الليرة التي لا يفصلها عن بحر سون شريط ضيق
من الأرض وهي تتصل به فتحة صيقة هي أشنوم الجبل^(١) ، وشكل اعام ببخيرة
مستطيل بفتحها عدد عظيم من الجزر تتراس في صفوف هي عبارة عن شواطئ البحر فديما ،
وهي صحلة جداً إلى درجة أن السفن المتوسطة الحجم تلي تختر ما بين بورسعيد والطرية
ودمياط تجرى في مجرى بصطناعي محفور في قاعها . وفي كثير من أنحاء البحيرة لا يزيد
العمق عن متر واحد . وتعد بحيرة المبرلة أكبر بحيرات مصر ، وتبلغ مساحتها نحو
٢٠٠٠٠٠ فدان أي أكثر من ٦٥٠ ميلاً مربعاً . وبعد مصب دمياط يأخذ الساحل في
التقوس نحو الشمال حتى مصب فرع رشيد ، وتوسطه هنا بحيرة البرلس التي تصلها كذلك
بالبحر فتحة صيقة هي بوعاز البرلس ، وتبلغ مساحتها نحو ١٤٠٠٠٠ فدان أي أكثر من
٢٣٠ ميلاً مربعاً . والساحل هنا منخفض يحفه كثير من الكبار الرملية كما في شاطئ سيناء .
وينتهي هذا قسم بمصب رشيد الذي يبرز كثيراً كما هو الحال عند مصب دمياط كنتيجة
لازمة لتقدم رواسب النهر . وبعده يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الغربي ويستمر
هكذا حتى خليج العرب ، ويضم في مبدئه خليج أبي قير الذي تقع إلى خلفه بحيرة إدكو
المثلثة الشكل ولا تزيد مساحتها على ٢٥٠٠٠ فدان أي نحو ٥٧ ميلاً مربعاً . وهي تتصل
بالبحر بمنفذ ضيق عند بلدة المعدية . وإلى جوبى غرب خليج أبي قير توجد شبه الجزيرة
الصغيرة التي تشغلها الآن مدينة الإسكندرية والتي كانت قبلاً جزيرة فرعون (Pharos)
ثم ردم ما بينها وما بين الشاطئ فأصبحت شبه جزيرة . ويقع وراء الساحل في هذا
الجزء الأخير بحيرة مربوط المستطيلة الشكل ، ولا تزيد مساحتها على ٥٩٠٠٠ فدان أي
نحو ٩٦ ميلاً مربعاً^(٢) . وهي تختلف عن البحيرات السابقة بأنها لا تتصل بالبحر ولكن

(١) « أشنوم » بحرفة عن كلمة يونانية ومعناها فتحة وكانت لبحيرة الليرة فتحات أخرى سدها
استطوط لمرسه أمها أشنوم الدبة إلى تنال غربى أشنوم الجبل وقد بقيت مفتوحة إلى أوائل

القرن التاسع عشر

(٢) تراجع أيضاً تقويم الحكومة المصرية لسنة ١٩٣٨

مياهما تتدفق إلى بحر واسلة طامبات المكس . ويختص الساحل في هذا القسم من
قبه ، فبعد أن كل رملياً منخفضاً يصبح هادئاً وتختف به في بعض جهته تدل جيرية صلبة
يظن أنها كانت كبداً من مواد متفتتة هي بقايا مواقع بحرية ألحقت بعضها مع بعض فتكونت
منها هذه الصخور الجيرية المتفتتة^١ . ويستمر الساحل على هذا النظام في جهات كثيرة غربي
الإسكندرية وما الصخور الجيرية القريبة من المكس التي يستعملها أهل الإسكندرية
للبناء إلا من هذا النوع

بعد خليج العرب عند خط طول ٢٩° شرقاً يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً بين الغربي
وشمال الغربي ويستمر هكذا حتى رأس حليبة قرب سيدى برانى عند خط طول ٢٦°
شرقاً تقريباً . غير أن هذا الاتجاه العام في الساحل تحته تعرجات عديدة . ففي جهات
يتمدد من الساحل يتجه نحو غرب كما هو الحال بين رأس المنبوعة وخليج الكبيس
وعند مرسى مطروح . وفي جهات يتجه فجأة نحو الشمال بل ويبرز في البحر على شكل
رؤوس كما هو الحال عند رأس الكبيس وعلم اليوم الذين يختصرون بينها خليج
بن حشيفة . وأهل هذا الاتجاه المنحرف نحو الشمال وتكون رؤوس ناتج عن قعر
حافة المنخفضة ذات الصخور الجيرية الميوسينية صلبة من الحجر في هذه الجهة . ويلاحظ أيضاً
اقتراب خط كتور ١٠٠ متر من الساحل في الجهات المذكورة^٢ ، كما يشاهد على مكس
أن الساحل يتقوس إلى الجنوب في الجهات التي تبعد فيها حافة المنخفضة المذكورة عن البحر ،
ويرى هذا على وجه الخصوص في خليج العرب . وعند سيدى برانى يتجه الساحل ثانية
نحو الجنوب الغربى ويستمر هكذا حتى السلوم ثم يتجه فجأة نحو الشمال وبذا يضم في هذا
الجزء خليج السلوم الشسع . وهنا أيضاً تشاهد ظاهرة ابتعاد المنخفضة الجيرية الميوسينية عن البحر
وهي تقوس الساحل نحو الجنوب وتكون خليج السلوم . انظر الخريطة (شكل ١)

^١ راجع كتاب " التربة والنبات " ص ٥٧ . وفي نسخة ٥٧ . وراجع كتاب

How and Hows. Soils and Water Supply of the Maritime District

^٢ راجع خريطة مصر الطبيعية الدولية مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠ وكذلك خريطة مصر الجيولوجية

وهناك من الظواهرات في ساحل البحر الأبيض المتوسط ما تستلزم أهمية دراسة خاصة مثل :

(١) خلوة من الجزائر، فهو بذلك يختلف عن ساحل البحر الأحمر في مصر، ولعل السبب في ذلك أولاً، إنبساط الساحل وتدرجه وعدم وجود مرتفعات هامة بجواره كان يمكن أن تقطع من الأرض بالتعربة البحرية وتحول لى جزر. والمعلوم لنا أن التعربة البحرية ضعيفة الأثر في السواحل المنخفضة^(١) لأن عندها تتكرر الأمواج بعيدة عن الساحل وقبل وصولها إليه ثانياً. يضاف إلى ذلك أن الرياح الغالبة على هذا الساحل بصفة عامة في لربيع والصيف والخريف هي الرياح الغربية أو الشمالية الغربية بينما تقل الشمالية، أما في لشتاء فهي الرياح الجنوبية الغربية^(٢). ومن هذا نرى أن الرياح الغالبة ليست عمودية على اتجاه الساحل وهذا مما يساعد على ضعف التعربة البحرية، وعلاقتها باتجاه لرياح أمر معلوم. ثانياً : على الرغم من أن هذا الساحل تتأثر بحركة هبوط حديثة^(٣) وعلى الرغم من أن السواحل المطابقة تشتمل عادة على كثير من الجزر وأشباهها فنحن لا نشاهد ذلك هنا، ولا شك أن هذا راجع إلى الحقيقة التي ذكرناها وهي انخفاض الشاطئ بوجه عام وتدرجه وعدم وجود جبال أو مرتفعات هامة كان يصح أن تتحول إلى جزر بالمهبوط. وكل ما قد نتج عن هذا المهبوط هو أن بعض التلال التي كان أصلها كياناً رملية ملتحمة بجوار الشاطئ قد اقتربت من منسوب الماء فتعرضت لتأثير الأمواج خصوصاً وقت المد العالي فتفتت أجزاء منها وانتثرت بقرب الشاطئ، وهذا ما يشاهد غربي مدينة الإسكندرية^(٤). رابعاً : عدم وجود المرجان في البحر الأبيض المتوسط بجوار

(١) راجع كتاب الدكتور هبوم المذكور جزء أول صحيفة ٢١٧

(٢) راجع كتب الأستاذ محمود حامد (الظواهر الجوية في القطر المصري) صحيفة ١٣٧

وراجع لأطلس انتيبودولوجي لقطر المصري عمل مصلحة المساحة

(٣) راجع كتاب الدكتور هبوم المذكور صحيفة ١٩٠ وتراجع مقالة بارثولم Bartholomae

(٤) راجع أيضاً كتاب الدكتور هبوم المذكور عن من مطبوعات المؤتمر الجغرافي لسنة ١٩٢٥

Paléogéographie de l'Égypte

السواحل المصرية لم يساعد على تكون شطوط أو جزر مروجية على عكس ما نراه على
ساحل البحر الأحمر

(٢) اختلاف عمق البحر أمام الساحل في أجزائه المختلفة : يشاهد أن البحر يأخذ
في العمق بسرعة في الجزء الواقع بين السلوم وخليج العرب وبلندريج بين هذا الخليج
والحدود الشرقية، أو بكلمة أخرى أن البحر عميق في الجزء الواقع إلى شمال الصحراء الغربية
وضحل نسبياً إلى شمال الدلتا وشبه جزيرة سيناء. فخط عمق ١٠٠٠ متر يبتعد عن رأس
حليمة بمقدار ٣٠ كيلومتراً، فقط وعن مرسى مطروح بمقدار ١٤ كيلومتراً، وعن رأس
الكنايس بمقدار ٢٠ كيلومتراً، وعن رأس الضبعة بمقدار ٢٤ كيلومتراً، بينما يبعد عن
خليج العرب بمقدار ٤٤ كيلومتراً، وعن الإسكندرية بمقدار ٦٤ كيلومتراً، وعن بورسعيد
بمقدار ١٢٠ كيلومتراً، وعن العريش بمقدار ٩٤ كيلومتراً، وعن رفح بمقدار ٧٨ كيلومتراً.
ومما يستحق الملاحظة أن خط عمق ٣٠٠٠ متر لا يبعد عن مرسى مطروح إلا بمقدار
٧٢ كيلومتراً فقط، بينما يبعد عن بورسعيد بمقدار ٦٢ كيلومتراً^(١).
أما تعليل ذلك فامر ظاهر، فبذلك أمام ذلك تكثر الرواسب التي يذرف بها النيل
في البحر كل عام فتتركم في قاع البحر وتعلو فتكون سبباً في قلة عمقه. أما أمام ساحل
شبه جزيرة سيناء، فإن التيار البحر الذي يجري أمام سواحل أفريقية شمالية آتياً من
غربي البحر الأبيض المتوسط منجهاً نحو الشرق^(٢) يحمل من المواد والرواسب من السواحل
التي يمر عليها خصوصاً رواسب ومقذوفات نهر النيل ما ينشأ بها عند الركن الجنوبي
الشرق للبحر الأبيض المتوسط، أي أمام ساحل سيناء، فتترسب هناك وتسبب نعولته. ومما
يساعد على هذا لارسات ضعف قوة التيار عند تغيير اتجاهه قرب ساحل فلسطين.
وإذا عرفنا كل ذلك فكما أن نعلل عدم تكوين مثل هذه الرواسب أمام ساحل

^(١) شاهد حرسه مغير عصبه مقيس بين بلندريج عمل مصبغة بساحه اسره

^(٢) راجع كتاب "البحر الأحمر" من تأليف TAPP (1911) صفحة ٦٩٠ وكتاب

الصحراء الغربية وبالتالي عمق البحر هناك . وبمناسبة هذا يجب أن شير إلى أن السبب في بناء الحاجز الذى نرى عند مدخل قناة السويس هو دفع الرواسب التى يأتى بها التيار البحرى المذكور ، وبما أنها عن مدخل القناة . وكل من يزور مدينة بورسعيد يشاهد مقدار تلك الرواسب متراكمة غربى الحاجز والتي يزداد بها عرض شاطئ المدينة سنة بعد أخرى زيادة محسوسة أو بكلمة أخرى أن أرض المدينة تمتد بإطراد نحو الشمال على حساب البحر . ومما تجب ملاحظته أن خط عمق ١٠ متر يصل إلى أقرب نقطة إلى الشاطئ أمام قناة السويس . وهذا هو السر في جعل نهايتها عند هذه النقطة دون غيرها (٣) كثرة وجود الكبان الرملية من أنواع مختلفة محاذية لساحل وقد أشرنا إليها من قبل ، وهذه الكبان تختلف في شمالى الصحراء الغربية عما في شمالى الدلتا ، فهي في الحالة الأولى مكونة من مواد متفتتة أغلبها من قواقع بحرية ، نمرح أحيانا رمال سيليسية ثم تراها وقد تلتحمت بمساعدة مياه الأمطار ودانتها لبعض جزئياتها قد كوت كغلا قائمة بجوار الساحل ، وأن لون المياه الأزرق اباهت في كثير من جهات الساحل يرجع إلى وجود مثل هذا الرمل الأبيض الحبيبي . بينما الكبان في الحالة الثانية أى في شمالى الدلتا مكونة من رمال حملتها الرياح الجنوبية الغربية من أرض الدلتا نفسها كما يدل على ذلك شكلها ، وترتيبها وبعضها من رمال الصحراء الغربية^(١) . أما كبان ساحل شبه جزيرة سيناء فهي رمال سيليسية في الغالب مصدرها من الصحراء الغربية قد حملتها الرياح الجنوبية الغربية والغربية . على أن البعض يعتقد أنها من المواد

(١) يشير Dares في مقاله *Les branches du Nil sous la XVIII^e dynastie* في مجلة الجمعية الجغرافية المصرية المكية محمد ١٧ عدد ٢ صحيفة ١٠٦ ان شارع أوجيني كان واقفاً على البحر منذ عهد قريب ويشير Lorin في مقاله صحيفة ١٥٦ وكتاب *L'Égypte* الذى صدر بمناسبة مؤتمر الملاحة سنة ١٩٢٦ أن ساحل البحر في ممدأ عهد المدينة كان في محاذة مار بورسعيد وأن كل الأراضي الواقعة شمالى ذلك تكوت من الرواسب المذكورة في التحسين سنة الأخيرة . ونسب هذه المسألة مشاكل للمدينة ، عادة تنظيم التوارع المطلة على البحر باستمرار وكذلك لأصحاب الأملاك الذين يمولون على بناء بيوتهم مواجهة لبحر ، فإهم بعد لضع عشرات من السنين يحدونها داخل المدينة (٢) ناقش هيبوم هذا الموضوع في كتابه المذكور ، جزء أول صحيفة ٥٧

التي يحملها تيار البحر الأبيض المتوسط الآتي من الغرب^(١) ولكن نيل إلى الأخذ
بدرى مؤون فيما يتعلق بهذه كتل الجورة الساحل، من يرى شيء مما على لأحد
بفكرة ارتفاع الساحل في الجزء من ظهور الرمال من الحدود كان هذا صحيحاً ولا
يمكن تطبيقه على الجزء الأوسط وشرق وقد دلت الأبحاث على أنه قد هبط حديثاً
(٤) كثرة وجود المستنقعات والبحيرات بجوار السواحل قد أشرنا قبل الآن
إلى البحيرات الكبيرة التي تحف الساحل شمالى شبه جزيرة سيناء وشمالى مدنا وهذه ككل
البحيرات التي نخلل دلات الأنهار ترجع نشأتها لأولى إلى سدم تكامل لارساب
النهرى في بعض البقاع فتبقى هذه منخفضة على شكل بحيرات أو مستنقعات، ويساعد
على انغزالها عن البحر تكون الشطوط الرملية والغرينية بسبب وبه يتم انفصالها أو بكاد.
ولا نزاع في أن نشأتها ترجع إلى هذه الحقيقة مهما تكن عوامل التي جعلت بحيرات
شمالى الدلتا تأخذ شكلها الحالى

ومن اثبات أنه قبل تكون بحيرة المرة الحالية كان يقع بجوار لساحل مكانها
عدد من البحيرات والمستنقعات الصغيرة تملأ فروع النيل القديمة عند مصباتها^(٢). ويقال
مثل ذلك عن بحيرة البرلس كما تدل على ذلك نظرة واحدة إلى خريطة الوجه البحرى
الطبيعية^(٣). وربما كانت تلك المستنقعات ممتدة كثيراً إلى الداخل حول البحيرة الحالية.
وحتى في وقتنا الحالى نجد كثيراً من البقاع حول بحيرة البرلس يتخفض منسوبها عن منسوب

(١) تراجع مقالة حسن بك صادق *Scientific Study of Scenery in Sinai* في بحوث المؤتمر
البحري جزء ٣ صحيفة ١٤٧ وراجع معها رأى Barron, Faughan Cornish وكتاب ميموم
المذكور صحيفة ٥٢

(٢) كان لسبل عدة فروع في منطقة بحيرة المرة وكانت نصب في البحر مائترة وأشهرها
المرع البلورى والمرع النابقي والمرع المديسي ويمكن تسميتها في أطلس حرائط لدا جر. ٣
عمل مصلحة المساحة، وكذلك في حرائط (أسفل الأرض) التي أصدرها أدمو الأمر عمر طوسون
وكذلك في الخرائط الملتصقة بملفات Dressy في مجلة الجمعية الجغرافية المسكية عند ١٧
عدد ٢ و ٣

(٣) عمل مصلحة المساحة المصرية مقابل ١ : ٣٠٠,٠٠٠

البحر. ونسب من أن نشأة بحيرتي إدكو ومريوط كانت على هذا نحو أيضاً هناك حول بحيرة مريوط خصوصاً إلى شرق واخنوب مساحات كبيرة تقع تحت منسوب البحر. وحتى منسوب البحيرة نفسها يتراوح بين مترين وثلاثة تحت سطح البحر ولا يمكن أن يكون هذا كله ناتجاً عن هبوط حديث كما هو الحال في بحيرة الميزة إذ أن بحيرة مريوط كانت موجودة من قديم وكانت أكثر اتساعاً وأكبر أهمية مما هي الآن^(١) وليست هي بنت قرن من الزمان كما يخيل لنا من كلام هبم أنها ظهرت نتيجة عمر لا تجلير لأرضها بالماء في أول القرن التاسع عشر^(٢)

ويجب أن نذكر ثانياً أن تكون الشطوط الرملية بجوار الساحل عامل مهم في تشكيل هذه البحيرات الساحلية فقد تساعد على عزلها عن البحر كما هو الحال على سواحل ألمانيا وهولاندة وجنوب غربي فرنسا. وعندنا أن بحيرة مريوط قد تزلها عن البحر شطوط تقع بينها وبين خليج أبي قير وليست بينها وبين البحر من جهة دسكدرية، حيث أن ما يقع بينها في هذه الجهة لأخيرة نوات من الحجز الجبى تكونت في عصر البليستوسين أى قبل ظهور مدنا. أما من جهة خليج أبي قير فبحيرة مريوط بصلها عن السخنة الذى كانت تشغله بحيرة أبي قير^(٣) حاجز تجرى عليه الآن ترعة المحمودية وسكة حديد مصر والاسكدرية، وربما كل هذا عبارة عن شطوط رملية قوتها فيما بعد يد الإنسان ولا بد وأن يكون ذلك مبدأ عهد الاسكدرية حيث حفرت ترعة الاسكدرية مبتدئة من فرع رشيد عند الرحمانية لتد المدينة بالمياه. ومثله تماماً حاجز يفصل خليج أبي قير عن مستنقعة بحيرة أبي قير، وهو بلا شك شطوط رملية أيضاً قوتها يد الإنسان وذلك

(١) في زمن الرومان كانت الاسكدرية مياة على منحوة تنفق في أهميتها مياة البحيرة وكانت تحمل إليها التجارة من داخل البلاد

(٢) راجع كتاب الدكتور هبم المذكور ج ١، أول صفحة ١٩٠

(٣) هذه السكة كانت شغل التخمض الواقع الى غربي خليج أبي قير مباشرة وأخذت في الحذف ثم كانت حبيبه تتركه أرسى في قعر

في عصر تاريخي قديم فجعلتها جسراً لا تعرف من الذي قام به على وجه التحقيق^(١). وأعل
 بفصل البحرين المذكورتين عن البحر تماماً بهذه الحسور هو الذي أدى إلى جفافهما
 تدريجاً فتركا مساحات كبيرة من الأراضي الجافة حولهما وهي بقية الآن تحت منسوب
 سطح البحر، ثم أصبح مصدر المياه لهما الأمطار والزرع والمصارف لآنية من الليل أو من
 الرشح سواء أكان من أرض الدلتا أم من البحر. ولذا كان يزيد منسوبهما فترداً مساحتهما
 في وقت الفيضان ويحدث العكس في وقت التخريق حيث كانتا تظهران كمستنقعات
 ضئيلة. وكثيراً ما كان البحر يطفئ على بحيرة أبي قير (المعدية)^(٢) إذا ما ضعف جزء من
 الجسر الحامي لها^(٣) كما حدث سنة ١٧٨٠. وهذا لطيفان من وقت لآخر هو الذي
 أحدث الارتباك لبعض الرحالة والجغرافيين في القرون الوسطى وما بعدها وجعل البعض
 يخلط بينها وبين بحيرة إدكو، ويرجع ذلك إلى ظهورها منسعة كبيرة في وقت ثم صغيرة
 ضئيلة أو معدومة في وقت آخر إذا ما أصلحت الحسور وقد قام عهد على باشا بإصلاح
 الحسور نهائياً. ومنذ ذلك الوقت أخذت تتبخر مياه البحيرة وتتحول إلى أرض حتى جففت
 تماماً سنة ١٨٩١، وتناولت تجفيفها النهائي شركة أراضي أبي قير حيث حصلت على هذا
 الامتياز سنة ١٨٨٧

أما طفيان البحر على بحيرة مريوط^(٤) فقد حدث في أبريل سنة ١٨٠١ نتيجة قطع
 الانجليز لجسور ترعة الاسكندرية^(٥) التي كانت تفصل بين بحيرة أبي قير وبحيرة مريوط

(١) لم يذكر لنا التاريخ أي اتصال بين بحيرة مريوط والبحر فلا بد ان انفصالها عنه حدث
 قبل التاريخ ولكن الغالب ان بحيرة أبي قير فصلت رمن العرب

(٢) كانت هذه البحيرة تسمى أحياناً بهذا الاسم وكان البعض يخلط بينها وبين بحيرة إدكو
 فيسمى الأخير بحيرة المعدية خطأ

(٣) تراجع مقالة COMBE, Alexandrie musulmane, بمجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٦

عدد ٢ صحيفة ١١٣ وتناهد الخريطة المرسومة سنة ١٧٩٨ والمنشورة في صحيفة ١٤١

(٤) لوصف طفيان البحر على البحيرة وما يتعلق به تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٢٨٢

عدد ٤ مجلد ١٦ من المجلة المذكورة

(٥) تراجع الخريطة القديمة من عهد نابليون والمنشورة في عدد ٧٢ (سبتمبر) سنة ١٩١٢ من

فاندفع ماء البحر عن طريق البحيرة الأولى نحو الثانية وكان الفرق بين منسوبيهما ثلاثة أمتار. ثم صُلحت حُصور سنة ١٨٠٢ ثم قطعت ثانياً في اغسطس سنة ١٨٠٣، ثم أُصلحها نهائياً بعد على باشا سنة ١٨١٦. ومنذ ذلك الوقت ومنسوب البحيرة أخذ في الانخفاض بعد أن كان قد وصل إلى مستوى البحر، ومساحتها أخذت في التغير بعد أن كانت قد وصلت إلى أبي المطاير شرقاً وقلب مربوط غرباً. واقتصرت ورود الماء إليها بعد من ترع والشارف الآتية من النيل ومن الرخ والأقطار. وفي سنة ١٨١٩ حفر محمد علي باشا ترعة المحمودية لتحل محل الترعة القديمة

فما بحيرة إذكو فالنظون أنها كانت متصلة اتصالاً تاماً بخليج أي قير إلى وقت تاريخي قريب ربما كان ثمن السابع عشر^(١)، حتى فصلتها عنه تلك الشطوط الرملية والغرينية. وقد كان الترع الكاوي عاملاً من عوامل تكويتها^(٢). وإلى يومنا الحاضر لم يتم انفصال البحيرة عن البحر فهي تتصل به بمنفذ عند بلدة العديّة ولذا فنسبها في منسوب سطح البحر بوجه عام. فهي في ذلك مثل البردويل والمنزلة وأبرلس ولكن على العكس من ذلك بحيرة مربوط

وإذا وليت شراً شطوط بحيرة الميلة رأينا مثل هذه الشطوط مستقيمة متوالية وقعة شرق مصب دميّز ومتجهة من شمال الغرب إلى الجنوب الشرقي. وهذه الشطوط قد عرفت بحيرة عن أخرى ذلك الركن، وإذا بحثنا عن منشأ وجذناه في مصب فرع دميّز وما يأتي به من الرواسب التي قذف بها التيار الأخرى الآتي من الغرب وسواها على هذه الصورة. ويلاحظ هنا أنه بينما يزداد الجانب الشرقي من مصب دميّز فإن الجانب الغربي عنه رأس البر يتآكل. أما الشطوط التي تمتد من أشموم الجبل إلى بورسعيد ثم تمتد جنوباً بشرق فتحد سهل الطينة الذي كان يشغله جزء من بحيرة الميلة فإن منشأه أيضاً المواد التي أتت بها الترع السديسي والترع الثاني

(١) مصر حرسه مرفقه بعد ١٨٠٢ المذكورة بعد ١٩ عدد ٢ صحيفة ١٢٧

(٢) مراجع كتاب هبوم *Geology of Egypt* جزء ١ صحيفة ٥٦

أما بحيرة اليراس فمن المحتمل أنها تكونت بهذه الطريقة، وربما تكون بحيرة البردويل الأولى قبل الهبوط الحديث قد تكونت أيضاً بنفس الطريقة، إذ أن لجيرتين منشأتهما في شكلهما، ومما يساعد على هذا الاعتقاد أولاً كثرة الرواسب واشطوط في هذا الجزء من الساحل ووجود مصب فرع رشيد غربى للبحيرة لأولى ومصب الفرع البلوزى غربى للبحيرة الثانية. وثانياً: أن ما يفصل كلا من الجيرتين عن البحر هو أرع ضيقة منتظمة الشكل تمتد شرقاً وغرباً ولا بد أن يكون تيار البحر الأبيض المتوسط نفسه هو الذى جعل الرواسب تأخذ ذلك الشكل والاتجاه. فضمت المساحات المائية إلى داخلها وهى البحيرات مع كل ما ذكر فتحن لا نفى عامل المبوط الذى حدث على ساحل مصر من المسئولية في زيادة مساحة معظم البحيرات الكبيرة الواقعة على الساحل كما هو الحال في بحيرة البردويل^(١) والبرلس ومريوط وإدكو والمرلة كما أن طاهرة المبوط نجلى على وجه الخصوص في بحيرة المرلة بكثرة الجزر التى فيها وآثار البلاد والقرى التى كانت مزدهرة قديماً وزراها الآن داخل حدود البحيرة أو ما حولها من المستنقعات. وتعد مدينة تانيس عاصمة الدلتا في الأسرة الواحدة والعشرين^(٢) حسن مثل لذلك وكانت تقع بقرب صان الحجر الحالية^(٣) ومثلها مدينة تينيس وكانت تقع جنوبى غربى بورسعيد^(٤) وكانت مركزاً كبيراً للمنسوجات الدقيقة في زمن المعز وهدمها الملك الكامل سنة ١٢٢٧ م^(٥) وهناك غير هذا أدلة كثيرة لا تترك مجالاً للشك في حدوث حركة المبوط التى تفرض لها ساحل مصر الشمالى في معظم أجزائه في العصر الجيولوجى الحديث بل وفي

(١) تراجع عنه EARTHQUAKE, Palaeogeographie de l'Égypte صحيفة ٩٤ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافى سنة ١٩٢٥ ويلاحظ رسم البحيرة قبل الهبوط ولعمد

(٢) تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٩٣ ثم تراجع كتاب BREASTED, History of the Ancient

Egyptians صحيفة ٣١٤ و ٣٥٧

(٣) أنظر الخريطة الطبيعية لدلتنا مقاس ١ : ٣٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة المساحة عام ١٩٢٩

(٤) افراً مقالة Daresy المذكورة آتياً صحيفة ٩٠ عدد ٢ مجلد ١٧ من مجلة الجمعية الجغرافية

الاسكندنافية وراجع كتاب S. BILEY LEEPOOLE, History of Egypt in the Middle Ages صحيفة ١١٢

العصر التاريخي . ومن الأدلة في غربي الدلتا ما لوحظ في منطقة الإسكندرية من دخول مياه البحر إلى الأجزاء السفلى من مقبرة لبلدية^(١) وهبوط لأرضية اليونانية القديمة^(٢) ثم هبوط خليج ساحل أبي قير حول منطقة مصب الفرع ككوني وذلك في القرون الوسطى . أما إذا انتقلنا إلى شرق الدلتا في شمال سيناء وجدنا آثاراً تحت منسوب الماء الآن بجوار بلدة المحمدية في الطرف الغربي لبحيرة البردويل^(٣)

أما حدوث هذا الهبوط فإما لا يبعد تصويره أو تعليقه إذ أن أرض مصر لا تزال ميداً لحركات تكوينية يظهر لنا بعضها على شكل زلازل يذكر الأحياء منها بعضها مرات متتالية ويذكر المؤرخون الكثير منها في كتبهم . ومن أهمها زلازل ٣ أغسطس سنة ١٣٠١ م الذي اجتاحت البلاد كلها^(٤) وعدها زلازل سنة ٩٣٤ و ٩٥٤ و ١٢٠٢ م وغيرها كثير . وبعض هذه الحركات تظهر على شكل ارتفاع تدريجي كما هو الحال على جاني خليج السويس (وستشير إلى ذلك فيما بعد) أو انخفاض تدريجي كما هو الحال على ساحل البحر الأبيض المتوسط وفي هاتين الحالتين الأخيرتين لا يظهر أثر الحركة إلا بعد أجيال عديدة . ومنذ عصر اليونانيين ومن مصر في فترة مستمرة كانت شديدة في ذلك العصر . أما في عصر الحديث فلا نشاهد إلا ديوماً . ولا يستحيل علينا أن نتصور ساحل البحر الأبيض المتوسط في مصر وهو يهبط تحت ثقل الكبيات الهائلة من الرواسب التي يأتيها النيل عاماً بعد عام من داخل قناة ثم الرواسب التي يأتيها تيار البحر من الغرب إلى الشرق . وإذا آمننا بصحة نظرية (توازن القشرة)^(٥) التي تكاد تصبح في حكم الثائون والتي يعتقد

(١) اقرأ فيه مدونة Daressey المذكورة في من نسخة محمد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢٠٦ وتراجع مجلة Cairo Scientific Journal عدد ٧٣ سنة ١٩١٢ صحيفة ٢٣٤

(٢) تراجع كتاب HOGARTH, The Nearer East صحيفة ٨٤

(٣) تراجع مقالة بارنو ثم مقالة Daressey صحيفة ٩٣ و ٩٤

(٤) تراجع كتاب ستانلي لينول المذكور صحيفة ٨١ و ٨٨ و ٢١٦ و ٣٠١ ثم تراجع مدونة

دارسي المذكورة محمد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢١٩

(٥) انظره في كتاب القشرة Daressey في كتاب The Surface History of the Earth

وكتاب Daressey, The Earth's Crust ودائرة جغرافية برينسيب

فما أغلب الجيولوجيين في العصر الحاضر أصبح من السهل علينا تعليل المهبوط على هذا الساحل^(١)

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى الرأي الذي يقول بحركة ارتفاع في جزء من ساحل البحر غرب بحيرة ابردويل عند مصب الفرع البيلوزى القديم . أشار إلى هذه الحركة الدكتور حسن بك صادق ولأستاذ بارتو^(٢) وغيرهما ، ويستدلون عليها بوجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل بحو ٣ ك. م. الآن ، بينما كانت قديماً واقعة على المصب تماماً . على أننا لا نميل إلى الأخذ بهذا الرأي وذلك لصعوبة تصور حركتى هبوط وصعود في وقت واحد وفي أجزاء متقاربة في ساحل واحد خصوصاً وأن أدلة تآثر أغلب نقط الساحل بالمهبوط قوية كما ذكرنا . أما عن وجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل الآن فمن السهل تعليل ذلك بأن المدينة كانت على هذا البعد نفسه من مصب الفرع البيلوزى قديماً كما هو حال دمياط ورشيد وموقعها من مصب النهر بعيدتين عن البحر وذلك للابتعاد عن الرواسب والشلوط التى تقع عادة عند المصبات . وإذا كان بعض المؤرخين أو الجغرافيين القدماء قد وصف مدينة بيلوز بأنها واقعة عند المصب فهذا من باب عدم الدقة في التعبير كما نقول نحن مثلاً (أن دمياط واقعة عند مصب دمياط) . ورب قائل يقول أن حركة الصعود هنا لها علاقة بحركة الصعود على جانبي خليج السويس . فودا على ذلك نقول أن حركة الارتفاع عند خليج السويس هي من ذبول حركة الانكسارات العظيمة في منطقة البحر الأحمر في الزمن الجيولوجى الثالث ولم يصل مداها إلى البحر الأبيض المتوسط . ثم أننا إذا أخذنا بنظرية توازن القشرة استحال علينا

(١) آثار حسن سرى باشا الى هذا الموضوع في مذكرته عن أطلس مصر التى قدمها بمؤتمر الحمرات الذى عقد في كيردج سنة ١٩٢٨ وقد طبعته هذه المذكرة ضمن أبحاث اسدوين المصريين وقد أشار كثير من الكتاب الى ما يقارب هذا رأى ومنهم Joudet وقد نقل عنه Doressy في مقاله المذكور

(٢) تراجع مقالة بارتو المذكورة آخراً صحيفة ٩٤ ومقالة حسن بك صادق Scientific Study of Scenery in Sinai

أل نأخذ بئى رأى يقول بحركة ارتفاع على ساحل بحر الأبيض المتوسط فى مصر الحديث . وقد ربطه بكثير من عوض^١ حركة الارتفاع بشرائها بحركة ارتفاع يقول أنها حدثت إلى شرق وادى النيل ووثرت فى اتجاه بحراء فى جهات مختلفة . وعندما أن هذه الحركة الأخيرة قد يكون لها ارتباط بالحركة التى على جانبى خليج السويس ونرى ذكرت قبل الآن ولكنها لم تمتد إلى شمال شرق الدنيا ، ولا ننظر أن التطور الذى حدث فى فروع النيل القديمة وزوالها ناتج عن حركة من هذا القبيل ، ولا لكن الروال فاصراً على الفروع الشرقية فقط . والواقع أن فرع الكلاوى غربى فرع رشيد والفرع البنيى بين فرعى دمياط ورشيد قد زالا أيضاً كما زال غيرهما من الفروع الشرقية بدل أن تزداد أهميتهما . وإذا أردنا أن نعلل ذلك لتطور وجب علينا أن نطرح باباً آخر مثل لاسات سواء أكان بجوار الشاطئ أم فى الداخل خصوصاً فى سهل منبسط كانت بين سهل فيه تحول بحرى المائية من حدة إلى أخرى ومن جانب إلى آخر . وقد تحول كثير من فروع أو أجزائها أيضاً إلى ترع كما هو الحال مع بحر موسى والبحر الصغير ونزعة سوها . ومن هذا ينشأ عن التطور الذى حدث فى فرع دمياط ورشيد من زديد عرض فرع رشيد وازدياد مقدار تصرفه والظهر فرع دمياط . وهذا لتطور يسببه البعض إلى ارتفاع المذكور ويقولون أن حدوث الارتفاع إلى شرق الدنيا وميل أرضها نحو الغرب كان سبباً فى المدافع أكثر مياه النيل إلى فرع رشيد وأقلها إلى فرع دمياط معظم الأول وتضائل الأخير . وهذا رأى لا نيل الأخذ به فقط ولا ننظر أن هذا التطور يحدث من مثل ذلك الفرض الموهوم خصوصاً وأما لا نرى أى ميل فى أرض الدنيا من الشرق إلى الغرب بل كل ميل من الجنوب إلى الشمال^٢ نسبة واحدة فى شرقها وغربها . ولقد أشار حسين سرى باشا فى كتابه (علم الرى)^٣

^١ انظر كتاب (بر النيل) صفحة ١٥٥ و ١٦٧ طبع مصر سنة ١٩٣٠

^٢ انظر كتاب (دنيا الطبيعية عمل مصلحة المساحة مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠)

^٣ تراجع كتابه (علم الرى) ج ١٥ صفحة ١٥ طبع مصر سنة ١٩٣٣

إلى أن الفرعين كان تحريفاً واحداً قبل عهد القبط الخيرية وقد نشأ انحراف فرع دمياط وازدياد فرع رشيد عن نوبة الفرعونية حتى كانت تأخر من الفرع الأول نحو ثلث مائة وتقدم به في فرع ثلث، هذا فضلاً عن الفرع الكثرة التي كانت تأخذ من فرع دمياط بدون حساب ولا ضبط كبحر موسى والبوهية والباجورية والحضراوية وبحر شبين. ويؤيد ذلك أن عرض فرع دمياط في مبدئه يبلغ ٤٠٠ متر وفي نهايته نحو ٢٠٠ متر فقط. فمياه فرع رشيد الغزيرة كانت تنحرف في جوانبه فتزيد في اتساعه بينا مياه فرع دمياط قليلة البطينة كانت تساعد على الارساب في الجوانب فيضيق المجرى. ثم أما إذا علمنا أن الفرعين يكادان يتساويان في الطول وأنها يبدآن من منسوب واحد وينتجان عند مستوى سطح البحر وجب علينا أن نسلم بعدم إمكان انخفاض جوانب فرع رشيد عن فرع دمياط. ومن هذا كله يتبين لنا عدم إمكان حدوث حركة الارتفاع المشار إليها في شرق الدلتا على الساحل أو قريباً منه

أما من بدء حركة المهبوط في الساحل الشمالي فيرجعها هيوم إلى قرن لسادس ميلادي^(١) ولواقع أن تاريخ ثبت أن كثيراً من المعجم التي زنت كانت موحودة قبل ذلك القرن. وبصح هنا أن تتساءل هل الحركة بدأت في ذلك الوقت فقط، وما هو "عدم الجيولوجي الذي أدى إليها" — الذي علمه أنه في آخر عهد ابليستوسين حدثت حركة ارتفاع عند الساحل أعقبها ظهور تلك الطبقات التي تحفه على طول الطريق تقريباً^(٢) ومن بينا طبقات بحيرية ساحلية على منسوب ستة أمتار ومنها الكبار الرملية الجيرية التي أشرنا إليها سابقاً^(٣)

وفي أول "عصر الجيولوجي الحديث كانت الدلتا خطت خطوط واسعات نحو تكوين داخل الخليج الذي كان يشغل مكانها حتى وصلت إلى مداها الحالى تقريباً

(١) انظر كتاب هيوم جزء أول صحيفة ١٩٠

(٢) "شرح خريطة مصر المصنوعة حديثه مقاس ١:٠٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة ساحل مصر"

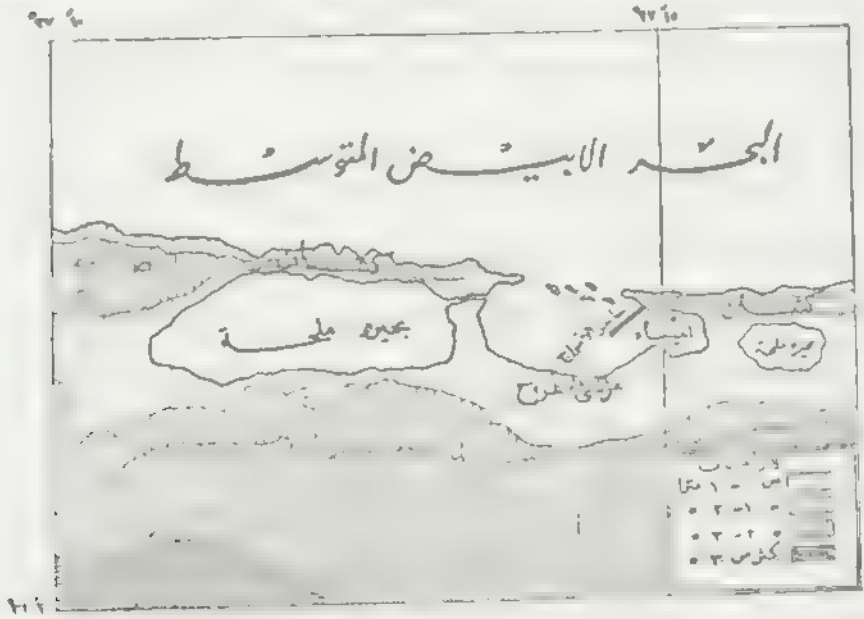
(٣) اقرأ كتاب هيوم وهبوط المذكور آنفاً صحيفة ٤١

قبل فجر التاريخ بزمان كبير. وكانت مصبات النيل تصل الى البحر مباشرة ويقول بذلك "المذكور عوض وبشير الى هذا أيضاً دارسي في مقاله المذكور" (١) ولم يكن يخللها إلا قليل من المستنقعات قرب الساحل. ولا بد وأن توالى الأرساب تبعة المهبوط من قبل القرن السادس ولا يبعد أن يكون ذلك قد بدأ ببطء من أول العصر التاريخي على الأقل في بعض البقاع كما في شرق الدلتا. وبذل على ذلك عدم وجود أى أثر للعمران الى شمالى خط يمر بآثار بلدة نيس. ويظهر أن هذا الجزء كان قد طغى عليه البحر وليس ببعيد أن حركة المهبوط استمرت ببطء حتى وصلت الى أنصافها في القرون الوسطى وشملت حينئذ كل الساحل تقريباً. ويجب أن لا يتسرب الى الذهن أن الساحل قد تراجع كله الى الوراء تبعاً لذلك، إذ الواقع أن مقدار المهبوط كان بسيطاً طغى البحر به على بعض الأراضي الواطئة، ولكن في الوقت نفسه كان الأرساب يسير سيراً حثيثاً فيلاً بعض المنخفضات التي طغى عليها الماء، وفي الجهات الأخرى كان يتقدم الساحل الى الأمام كما هو الحال في الجهات المحيطة بمصى دمياط ورشيد وما بينهما. ويلاحظ أن هذه هي أكثر أجزاء الساحل المصرى بروزاً في البحر. ويحسن بنا أن نشير الى أن تقدم الدلتا أخذ ببطء كبيراً في زماننا الحديث نظراً الى أن الجزء الأكبر من رواسب النيل تحفظ الآن لترسب على أرض مصر والسودان بفضل مشاريع الري الحديثة فلا يصل منها الى البحر إلا جزء محدود.

تكلنا الآن عن البحيرات الكبيرة أما المستنقعات الصغيرة فهي تمتد لمسافات كبيرة على طول الساحل غربى الاسكندرية حتى قرب السلوم. أما نشأة هذه البحيرات والمستنقعات الصغيرة فانها ترجع الى عدة عوامل والمعتقد أن حركة المهبوط التي انتابت ساحل البحر الأبيض المتوسط في معظم أجزائه في العصر الجيولوجى الحديث هي إحدى هذه العوامل الهامة، فقد كان من أثر هذا العامل أن الكبان الرملية الملتحمة التي كانت

(١) أظن كتاب نهر النيل صحيفة ١٦٦ وراجع ما يقوله دارسي صحيفة ١٨٩ و ١٩٠ في مجلة الجمعية الجغرافية المصرية مجلد ١٧ عدد ٣ ومجلد ١٧ عدد ٢ صحيفة ٩٣

مرتفعة عن منسوب الماء قبل الميوط أصبح بعضها في كثير من جهات الساحل في منسوب الماء والبعض الآخر غطس جره منه فنزك بسبه وبين الشاطئ ومساحات مائية على شكل مستنقعات أو على شكل بحيرات شاطئية صغيرة تجف أحياناً وتترك طبقات من الملح والجبس، ويرى ذلك غربي الاسكندرية على طول الساحل^(١). ونذكر على



شكل (٢) — مقياس الرسم ١ : ١٠٠.٠٠٠

قسم من ساحل البحر عند مرسى مطروح

سبيل المثال ما يشاهد عند مرسى مطروح حيث توجد ثلاث بحيرات : الأولى وهي الغربية متصلة ولا يصلها بالبحر إلا منفذ بسيط . والوسطى تشمل على المرفأ وتصلها بالبحر فتحات صيقة تمر السفن منها . والثالثة وهي الشرقية مفصلة عن البحر تماماً — انظر الخريطة (شكل ٢). ومن الواضح أن طفيان البحر والتعريه البحرية هي التي كونت تلك الفتحات في البحيرة الوسطى

(١) راجع كتاب هيوم وهيوذ عن ميوط وهو المذكور آنفاً

ومثل هذا يقال عن المنطقة البحرية الواقعة الى غربي الاسكندرية مباشرة بينها وبين قلعة سيدى العجمى البائرة في البحر، فان هذه المنطقة كان يحيط بها قديماً نطاق من الصخور بطن أنه كان مكوناً من كتبان من قايما قواقع بحرية ملتصقة وكان يمتد من رأس لتين الى رأس العجمى ويضم بينه وبين الساحل تلك المساحة التي كانت على شكل بحيرة ساحلية^(١) وعلى أثر المهبوط طفت مياه البحر على المنطقة الداخلية المذكورة وتعرض المطاق الصحري للتعرية البحرية فتلاشى جزء كبير منه، وترى آثاره الآن هابطة تحت منسوب الماء كما أن قايما إمداده ترى في رأس لتين والجزر الواقعة بجوار قلعة العجمى

(٥) حركة المياه بجوار الساحل : يجدر بنا قبل أن نختم الكلام على ساحل البحر الأبيض المتوسط أن نذكر شيئاً عن حركة المياه بجوار سواحله . وأنم ما يلاحظ من الظواهر هنا ما يأتى :

١ — التيار الجبرى وهو الذى يسير من الغرب الى الشرق بمحاذاة الساحل وقد أشرنا اليه قبل الآن ورأينا أثره في دفع الرواسب الكثيرة نحو الشرق مما أدى الى قلة العمق هناك . ويظهر أن ليس لهذا التيار القوة التي تمنع تكون الدلتا النيل كغيره من التيارات المحيطية التي تسير بمحاذاة بعض سواحل القارات وتحول دون تكون دالات بعض الأنهار العظيمة كما يفعل التيار الاستوائى مع نهر الأمازون . وقد تكون مدينة الاسكندرية مدينة بوجودها لهذا الاتجاه الذى يجذبه هذا التيار، إذ لو كان اتجاهه من الشرق الى الغرب لحال دون وجودها كلية، أو على الأقل لحال بالرواسب التي كان يدفعها إذن نحو غربي الدلتا دون وجودها كميناء عظيمة^(٢) . وها هي ميناء بورسعيد في مدخل قناة السويس تعاني كثيراً من تلك الظاهرة الطبيعية لوقوعها شرق الدلتا

(١) أنظر خريطة منطقة الاسكندرية مقياس ١ : ١٠٠,٠٠٠ ضمن مجموعة خرائط مصلحة المساحة للقطر المصرى

(٢) يمكن مقارنة موقع الاسكندرية بموقع ميناء مرسيليا بالنسبة لاتجاه التيار ودال كل من نهر النيل ونهر الرون

كما شرحناه في حبه . وفيما عدا ما ذكر قد لا يكون لهذا تيار أثر مهم يستحق الذكر
ب - المد والجزر - ليس لهذا أهمية كبرى على ساحل مصر الشمالي إذ متوسط
الفرق بين المد والجزر يبلغ نحو نصف متر فقط فعند بورسعيد يتراوح هذا الفرق بين
١٥ و ٤٠ سم . ولعل هذا سبب من أسباب عدم عرقلة تكون دل النيل وتقدمها ،
كما أن هذا الفرق البسيط لا يعوق أعمال الملاحة في الموانئ المصرية على ذلك البحر .
ولكن لهذا أثره في البحيرات المتصلة بالبحر كالبردويل والدلة والبرلس وإدكو حتى حالة
المد يرتفع منسوب ماء البحر نسبة لماه لبحيرة فيشاند تيار يسير من البحر إلى بحيرة
والعكس في حالة الجزر . وحركة المياه هذه الناتجة عن المد والجزر أهم من الحركة
الناتجة عن خروج تيار من بحيرة في وقت فيضان النيل وازدياد منسوب البحيرة نتيجة
لذلك ، ولذا فإن ظاهرة الحركة الأخيرة تتضائل أمام ظاهرة الحركة الأولى فلا تبدو
لنا واضحة

ويجب ألا ننسى أثر هذه الحركة في دخول أنواع السمك من البحر إلى البحيرات
مختلفة وما يترتب على ذلك من أوجه اقتصادية وعلى هذا إذا حدث أن سدت
فتحة إحدى البحيرات بترامك الرمال تأثرت حركة صيد الأسماك كثيراً كما حدث في
بحيرة البردويل في شتاء سنة ١٩٢٨ وفي مارس سنة ١٩٣٨

ج - الأمواج - وقد أشرنا إليها قبل الآن ولا شك أن أهميتها ضئيلة أضعفها
أولاً ثم لكونها تهاجم ساحلاً منخفضاً ثانياً فيكون أثرها ضعيفاً . وإذا كانت الأمواج
تشدد نوعاً فبما يكون ذلك في فصل الشتاء وهو فصل الأعاصير وما يتبعها من العواصف
د - تيار قناة السويس - وهذا تيار يندفع من البحر لأبيض المتوسط نحو البحر
الأحمر عن طريق قناة السويس في فصل الصيف والعكس في فصل شتاء

وينشأ تيار فصل الصيف عن أمرين مهمين - أولاً أن الرياح التجارية في هذا
الفصل هي الرياح الشمالية أو الشمالية الغربية تدفع المياه نحو ساحل عد بورسعيد
فترفع منسوبها عند هذا الطرف من القناة فيصبح مائلاً من منسوب مياه البحر الأحمر

عد الطرف الآخر نحو ٤٠ سم تقريباً فينسب عن ذلك تيار يسير في القناة من الشمال الى الجنوب وذبياً شدة البحر في البحر الأحمر في فصل الصيف ولو أن البحر شديد أيضاً في البحر الأبيض المتوسط إلا أنه في البحر الأحمر أكثر منه شدة وذلك نظراً لشدة درجة الحرارة وشدة الجفاف . هذا الى أن انعدام الأمطار وعدم وجود أنهار تذكر نصب في البحر الأحمر لما يساعد على انخفاض منسوبه^(١)

أما في فصل الشتاء فتعكس الآفة فيسير التيار من البحر الأحمر نحو البحر الأبيض المتوسط حيث الرياح الدالة على ساحل البحر الأخير هي الجوية الغربية تدفع المياه بعيدة عن الساحل فيقل منسوب البحر بجواره ويتسبب عن ذلك إندفاع المياه شمالاً من البحر الأحمر الى البحر الأبيض المتوسط . ولكن التيار في هذه الحالة يكون ضعيفاً نظراً الى أن البحر الأحمر يظل في هذا الفصل أكثر جفافاً وأشد حرارة من البحر الأبيض المتوسط

ومن هذا يتبين لنا أن التيار في حالتيه ناشئ عن حركة الرياح في الغالب وليس عن نظام المد والجزر في البحرين ، إذ أن المد عند السويس أعلى من المد دائماً عند بورسعيد فالفرق بين المد والجزر عند السويس يتراوح بين ١٦٥ و ١٨٠ سم . وقد يصل الى ٢٥٠ سم إذا ساعد المد رياح جنوبية شرقية ، بينما لا يتجاوز ٤٠ سم عند بورسعيد . فإذا كان نظام المد والجزر هو سبب التيار كما يعتقد البعض لزم أن يكون هذا دائماً في اتجاه واحد في القناة من الجنوب الى الشمال . وثم نقطة أخرى هي أن ارتفاع المياه بالمد ليست ظاهرة دائمة بل وتنبه تخفض ثانية بالجزر وهكذا . فلو فرض وناً عنها تيار نحو القناة فلا يمكن أن يستمر طويلاً داخلها لانخفاض منسوب المياه بعد ذلك وفوق هذا وذاك فظاهرة المد العالي عند السويس لا تتفق في الوقت معها عند بورسعيد فهي تقدم بمقدار ساعتين عند المدينة الأخيرة عنها عند المدينة الأولى

(١) راجع كتاب Taha, College Physiography مجلد ٢٩٠ ثم دائرة المعارف البريطانية

ساحل البحر الأحمر

تبدأ السواحل المصرية على البحر الأحمر من نقطة طابا قرب رأس خليج عقبه ثم تسير على الجانب الغربي لهذا الخليج في اتجاه عام بين الجنوبي والجنوبي الغربي مع تعرجات طفيفة ثم في اتجاه جنوبي قرب نهايته ، ويستمر على هذا الاتجاه حتى يخرج الخليج عند خط عرض ٢٨ شمالاً . والساحل هنا محروى وفي جهات كثيرة منه تستخدم أمواج البحر مباشرة بسفوح الجبال العالية المشرقة عليه . وفي بعض الجهات لا نجد إلا سهلاً ساحلياً ضيقاً حشواً يغلبه الحصى وارسم من فئات الصخور البارزة في الداخل وفي جهات أخرى نجد دالات رملية صغيرة عند مصبات الوديان^(١) . وبعد ذلك يتجه الساحل مسيراً على البحر الأحمر نفسه^(٢) نحو الجنوب الغربي حتى رأس محمد وهو مكون من صخور جيرية عند نهاية شبه جزيرة صغيرة تشغل الطرف الجنوبي لشبه جزيرة سيناء ومن بعدها يتجه نحو الشمال الغربي حيث الحاد الشرقي من خليج السويس . والساحل على هذا الحاد محقق رمل فليس للتعرج في شبه الأول حتى بلدة الطور . وبعدها في شبه شدي حتى مصب وادي غرنمل مرتفع محروى في أغلب الجهات ، وكثيراً ما تشرف الجبل على الساحل مباشرة^(٣) هو الحاد عند جبل العراة التي تطل مسافة كبيرة ملاصقة للساحل وكذلك عند جبل حمام فروعون^(٤) . ويلاحظ هنا أن الساحل بين مصبي وادي فيران ووادي غرنمل يصنع ثنية كبيرة

(١) تراجع مقالة حسن بك صادق المذكورة آنفاً صحيفة ١٥٢

(٢) كان البحر الأحمر يعرف عند العرب ببحر فخرم أو بحر مكة ولا يعرف سبب تسميته بالبحر الأحمر ويقول I. S. T. و T. أن ذلك ربما يرجع إلى الجمع الحمراء التي تزي أحدها نتيجة وجود كميات بحرية حمراء أو لامتصاص أشعة الشمس على حصص الصخور

(٣) عند هذا الحاد يرى الأمواج وهي تتداعى على سطحه مائترة وقد شهدت ذلك في

رحلة إليه

مقوعة يبلغ خليج السويس عنده أقصى عرضه . بعد ذلك يبدأ ثلث لأخير والساحل
 هذه منخفض رملي وفيه يستمر إتجاهه نحو الشرق حتى مدينة السويس مع
 بعض تعرجات طفيفة . وبعد هذه المدينة وفتحة عند رأس حبيح السويس يبدأ
 الحبل الغربي منه متجهاً اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرق وموزباً للحجاب الآخر
 بصفة عامة . ولا غرابة في ذلك فالحبيح كما هو الحال مع خليج العقبة ناشئ عن
 إنكسارات عظيمة^(١) تكاد تكون متوازية . وليلاحظ أن تعرجات الساحل هنا ليست
 تابعة لعوامل تحت ولأرصاد وتركيب الصخور كما هو الحال على ساحل آخر لأبيض
 المتوسط بل تابعة لاتجاهات هذه المواق^(٢) . فبعد السويس يتجه الساحل نحو الجنوب
 الغربي سائراً مع إتجاه الانكسارات حتى هضبة الجلالة الشمالية ثم يعود فيغير إتجاهه
 صائفاً قوساً بارزاً في البحر ينشئ عند هضبة الجلالة الجنوبية قرب رأس زعفرانة . ثم يتخذ
 ثانية إتجاهه لعام نحو الجنوب الشرق متبعاً إتجاه لانكسار حتى جبل الزيت عند
 مخرج الخليج . وليلاحظ أيضاً أن لا علاقة بين هذه التعرجات وبين نظام الساحل
 من حيث الارتفاع والانخفاض . ففي الجزء لأول قرب السويس حيث ينشئ الساحل
 نحو اليابس نجده منخفضاً رملياً في بعض الجهات وعالياً صخرياً في جهات أخرى كما
 هو الحال عند سفوح جبل عناق . ومثل ذلك تماماً نراه في الجزء الذي يليه مع أنه
 يبرز في البحر . ففي جهة منه نجد هضبة الجلالة الشمالية مشرفة على البحر بحيث ترتطم
 أمواجه بتأاعدها^(٣) . وفي جهة أخرى نجد الساحل منخفض كما هو الحال عند وادي

(١) لاحظ نظام هذه الانكسارات واتجاهها في الخريطة المرفقة بملفه «درو المذكورة صحيحة

٧٧ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافي لسنة ١٩٢٥

(٢) ذكر لي الأستاذ الدكتور حسن بك صادق أنه سمع «مدو في الصحراء يستملون هذا
 النمط بدلالة على ما يسمى «الخطية Fault» ولما هو بمصه على خط «عيب» الذي هو زحمة
 حربية للفظ الانجليزي

(٣) في رحمة علمية الى هذه المنطقة شاهدت العمال يعمون كثيراً في شق طريق بحمد البحر
 في سمح هذه الهضبة يصل من السويس الى زعفرانة وما الى جنوبها

العرابة. بعد ذلك نجد مضية الجلالة الجنوبية كآختها الشمالية مشرفة على البحر^(١) ثم بعدها يعود الساحل فيصبح منخفضاً ويظل هكذا حتى جبل الزيت ثم يظل على البحر كالمخاض ويبلغ إمتداد خليج السويس داخل الأرض مائة ٢٨٠ ك. م. بينما لا يزيد إمتداد خليج العقبة على ١٨٠ ك. م. ويتراوح عرض خليج السويس بين ٢٠ و ٥٠ ك. م. بينما لا يزيد خليج العقبة في عرضه على ٢٥ ك. م. في أى نقطة

بعد جبل الزيت يبدأ ساحل البحر الأحمر نفسه. وهنا تبرز في لجزر نتوءات أحدها عند نهاية جبل الزيت الذى يعد النتوء إمتداداً له. والثاني عند رأس جمسة ويحصر النتوءان بينهما خليجاً صغيراً هو خليج جمسة. وبعد هذا يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرقى ولا يتعرج إلا تعرجات طفيفة حتى خط عرض ٢٤° شمالاً حيث يقابل شبه جزيرة رأس بناس^٢ التى تبرز في البحر كثيراً، إذ أن طولها يبلغ ٣٥ ك. م. وعرضها ٨ ك. م. وتضم إلى جنوبها خليج فحول أو خليج برنيس. وبعدها يأخذ الساحل اتجاهاً نحو الجنوب حتى خط عرض ٢٣ درجة شمالاً. ثم اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرقى مع نقوس كبير نحو البحر عند مصب وادى دعيب. وعند رأس علبه أو حضرة قبيل الحدود السياسية بينه

الساحل فجأة نحو الجنوب

وساحل البحر الأحمر في مجموعه صغرى تصل أمواج البحر إلى سفوح الجبال في كثير من الأماكن. ولكن قلما نجد ذلك لمسافة طويلة بل بالعكس فإن الجبال في معظم البقاع تبعد عن البحر ولو مسافة قليلة تاركة بينها وبينه أرضاً رملية منخفضة. ويظهر ذلك على اوجه الخصوص من شبه جزيرة رأس بناس حتى أقصى الجنوب. والرمال على الساحل أما من فتات الصخور النارية من الداخل أو ممزجة ببقايا فتات بحرية وفتات الشعاب المرجانية^(٣)

(١) راجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جزء أول صحيفة ٢١٧

(٢) سميت شبه الجزيرة هكذا نسبة إلى أحد الأولياء واسمه الشيخ بناس

(٣) راجع كتاب هيوم المذكور آخراً جزء أول صحيفة ٥٨

السويس ولكنها أقرب إلى الحاح الغربى مما يدل على صلتها به . ويفصلها عن احب الشرق مضيق جوارى لجميع أسيا . ويلاحظ أنها منتظمة في صفوف تقع على امتداد جبل الزيت ورأس جسة . وهذا يدل على سابقة اتصالها بالساحل ، خصوصاً إذا علمنا أن عمق البحر بينها وبينه لا يزيد في أى جهة على مائة متر وأن تركيب الجيولوجى للجزر والساحل متشابه . ونعم هذه الجزر جزيرة لأشرفى وزنه وجيوسوم وجوارى وطويلة وشدون . والأخيرة أكبرها . ويغلب على الظن أن الانفصال حدث نتيجة التعرية البحرية التى تشتد في هذا الجزء الواقع عند الطرف الشمالى للبحر الأحمر ، وفيه تدور التيارات البحرية التى تسيّر بحوار الساحل وتصادم المياه الشواطئ شدة ويظهر عندها أثر الأمواج وخاصة عند مدخل جزء ضيق من البحر كخليجى السويس والعقبة . وإذا نرى نظيراً لهذه الجزر على الحاح المقابل من البحر الأحمر قرب مدخل خليج العقبة

وإذا سرنا جنوباً بحذاء ساحل البحر الأحمر نقابل جزر الجيفتين بحوار الفردقة ، وسفاجة بحوار سفاجة ، وهى كالجزر السابقة مقطعة من الساحل بالتعرية البحرية . ثم إلى الجنوب نرى مجموعة من الجزر الصغيرة شمال رأس بناس كلها مرجانية . ونمهما جزيرة وادى جمال وجزر قولان (جولان)^(١) ثم بعد ذلك نقابل شبه جزيرة رأس بناس . ويعتقد ريموندى أنها كانت جزيرة اتصلت بالشاطئ بالرواسب التى أتت بها السيول العديدة من الداخل فأصبحت شبه جزيرة . وعندنا أن الأدلة لا تنفى باثبات ذلك خصوصاً إذا علمنا أن شبه الجزيرة جزء متمم جيولوجيا وطبيعياً للمرتفعات المجاورة لها . وعلى العكس ربما تكون هى في طريق الانفصال والتحول إلى جزيرة بالتعرية البحرية ك بعض الجزر السابق ذكرها . ويجب علينا أن لا نستند إلى تسمية البدولها باسم (جزيرة) للدلالة على أنها كانت كذلك في عصر تاريخى قريب كما يقول ريموندى إذ أن هذه التسمية عرفية محض كما سميت شبه جزيرة العرب بجزيرة العرب

(١) اقرأ كتاب ويل Part. Geography and Geology of S. E. Egypt ص ٢٥٠

(٢) راجع كتاب ريموندى Le bas terrain d'égypte du N. à la mer Rouge

هذا تبعاً لسير نحو الجنوب ملازمين لشلطى وجدنا عدداً كبيراً من الجزر مرجانية منها سبب ومريز ومجومة خلّاب (حبيب). وعلى الرغم من صغر هذه الجزر وقلة أهميتها فبعضها له قيمة خاصة في نشأة بعض الموانئ والمراسي على الساحل، فهي تحميها من غائلة البحر ومواجهه. ولا ننسى إذاً أن من أهم العوامل في صلاحية سفاجنة والمرددة والخلّاب كموان هو وجود مثل هذه الجزر.

أما جزيرة سان جون أو البرجد الواقعة على خط عرض $23^{\circ} 36'$ أي شمال مدار السرطان ببضعة كيلومترات فلها شأن آخر، وتختلف عن جميع الجزر السابقة في كونها بعيدة عن الساحل نحو ٦٥ ك. م. ولا تقع على الرصيف القارى بل يفصلها عنه جزء من البحر يزيد عمقه على ٥٠٠ متر^١. فكل هذه جزيرة محيطية^٢ لا شأن لها بالأرض الأصلية أم هي جزء من هذه الأرض انفصلت عنها في أول حركة الانكسارات والنبوط^٣ — أراجع هو الرأى لثاني خصوصاً وأن التركيب الجيولوجى للجزيرة يتفق كثيراً مع تركيب الجزء المقابل لها من الأرض فهي تشتمل على صخور جسيمة ميوسينية وهذه ترتكز على صخور متحولة رملية وجيرية لا يعرف غيرها باستثناء^٤. ولكن لا يبعد أن تكون الرملية من عمر الحرسان النوبى الذى يقال عنه أنه كان يغطى مرتفعات البحر الأحمر. وعندما ذكّ توحيد بها صخور البرجد (بيريدوتيت) كما توجد قرب الساحل لأصلى. ثم أن إندفاع هذه الصخور الزيرجدية منصهرة من باطن الأرض كان سبباً في تحول الصخور الرملية والحيرية المذكورة. إذن فمن المحتمل أن الجزيرة كانت جزءاً من أرض تمتد من شبه جزيرة رأس بناس فهي تقع تماماً على امتدادها، ومثل ذلك يقال عن جزيرة الزمرد. ولقد أشار مون (Moon) إلى ذلك في كتابه

^١ نظر حرسه معر لطسعة سانه لخرطه عام الدولة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠
^(٢) الجزيرة المحيطية هي التي نشأت في البحر ولم يكن لها اتصال سابق بكرة معكس
 الجزيرة
^٣ أراجع كتاب Moon, Saint John's Island طبع الساحة الجيولوجية المصرية سنة ١٩٢٣

وعزز رأيه بما يظهر في خرائط البحر الأحمر البحرية الكبيرة مقياس ١ : ٥٠٠.٠٠٠ من اتصال سابق، ولو أنه لم يذكر ظروف الانفصال. كما أن بول أشار أيضاً إلى هذا الموضوع^(١) وبين في خريطته التي في صدر كتابه امتداد الرصيف القارى حتى جزيرة الزبرجد. على أن هذا يتعارض مع ما في خريطة مصر الطبيعية عمل مصلحة المساحة من وجود عمق يزيد على ٥٠٠ متر بين الجزيرة والساحل. أما لانفصال فلا بد وأنه حدث في آخر الميوسين أو أول البليوسين أى بعد تكون الصحور الجبسية المذكورة وقد أشار مون إلى حدوث إنكسارات في الجزيرة نفسها في هذا العصر ومن الجزر التابعة لمصر والتي تبعد عن الساحل كثيراً جزر الأخوين على خط عرض ١٩° ٢٦' شمالاً وجزيرة دادلوس على خط عرض ٥٥° ٢٤' شمالاً وأهميتها تنحصر في المنارات القائمة عليهما^(٢)

(٢) كثرة الشعاب والشطوط المرجانية. تمتاز سواحل البحر الأحمر وخليجيه بكثرة الشعاب والشطوط المرجانية التي تحفها. ولا شك أن الظروف الطبيعية والناخبة تساعد على وجود المرجان هنا^(٣)، ومنها زيادة درجة الحرارة على عشرين درجة مئوية وشدة الملوحة وقلة عمق البحر بجوار الساحل وصفاء الماء وعدم تعكره كثيراً بالرواسب. فدرجة الحرارة هنا تتراوح بين ٢٣° و ٣١° مئوية كما أن درجة الملوحة تصل إلى ٤٠٪. ثم أن المياه صافية إلى حد كبير بجوار السواحل في وقتنا الحاضر خصوصاً بعد أن قلت الأمطار كثيراً فلم تعد السيول تحمل إلى البحر كميات كبيرة من المواد المتفتتة. وفضلاً عن الشطوط المرجانية فإن معظم الجزر الصغيرة القريبة من الساحل مكونة من

(١) راجع كتاب بول المذكور أعلاه وبشاهد عمق البحر في الخريطة الموجودة في صدر الكتاب

ثم راجع كتاب Moon المذكور صحيفة ٤ و ١٥

(٢) راجع تقويم الحكومة المصرية ١٩٣٧ صحيفة ٦٤٠

(٣) راجع كتاب TARN, Collège Physiographie صحيفة ٣٦٧ و راجع كتاب DE NANTONNE

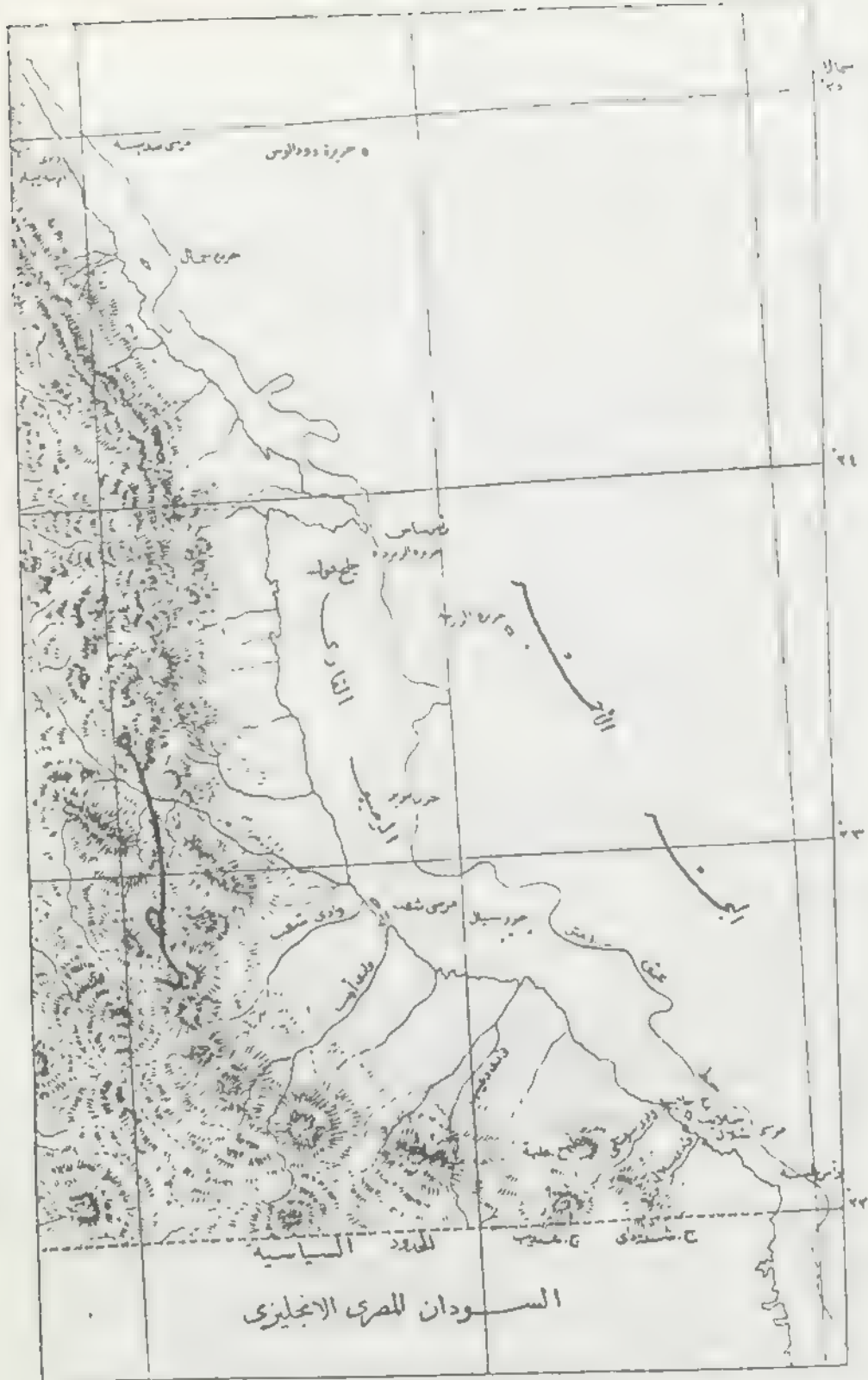
Traté de Géographie physique. جزء أول صحيفة ٤٠٧ وتهد الخريظان الملحقتان لسان نورع الملوحة ودرجة الحرارة في البحر لأخر و راجع أيضاً كتاب بول المذكور سابقاً صحيفة ٣٦٥

شعب مرجانية من أول الصخور المرجانية خيرية تدخّل في تركيب كثير من حور
الكبيرة الأخرى مثل جزيرة مرجانية وفي تركيب أشياء جبراً مثل شبه جزيرة
دعب الواقعة في خليج لعقبة . وتوجد مثل هذه الشعب والصخور المرجانية على
الساحل نفسه وهي من أعمار مختلفة تبعاً لصور التي تكونت فيها ومنها ما نجده على
الشاطئ على ارتفاع كبير فوق منسوب الماء مما يدل على حركة الارتفاع في بعض
أجزاء الساحل كما أشرنا إلى ذلك

والشواطئ المرجانية في أغلب الجهات توجد بعيدة عن الساحل ببضع مئات من
الأمطار ولكن قد تمتد داخل البحر تبعاً لامتداد الرصيف القاري . فتراها ممتدة قرب
شبه جزيرة رأس ناس إلى مسافة ١٠ كم. داخل البحر . والشواطئ المرجانية إما
تتألف من صفوف ممتدة إمتداداً عظيماً ومتصلة بعضها ببعض ، أو تتخبط على شكل جزر
مبعثرة وهي تحوّل دون وصول السفن إلى الشاطئ وتجبس الملاحة خطرة للغاية
خصوصاً ما نشأ منها غير ظاهر فوق سطح الماء . ويختفي معظم الشواطئ في المد الماء
عن أن تعود بمسار في حالة حرر ولذا كانت الملاحة في وقت حرر من خطراً لها
في وقت المد . على أنه في احوال الأخيرة يستند على وجود الشواطئ المعطسة بالأمواج
الشديدة التي تنكسر عندها باضطراب الماء بها . ولذا فليبه خطرة أيضاً إذا هبط البحر
تماماً . ولكن على كل حال يمكن الاستدلال عليها بلون الماء نفسه فيكون عدها زمردياً
أو أخضر باهتاً . ويرجع خطر الشواطئ إلى أنها لا تعطس عن منسوب الماء بأكبر من
متر واحد

وهذه الشواطئ خلقتها في بعض الأماكن فتحات طبيعية يمكن للسفن أن تجتازها
وتصل إلى الشاطئ . وعدد هذه الفتحات تنشأ المراسي الكبيرة التي توجد على ساحل
بحر الأحمر . وهذه الفتحات دشة عن تلاطم الأمواج ثم عن تأثير المياه العذبة

^١ راجع كتاب مون المذكور سابقاً صحيفة ١٤ — (٢) انظر خريطة مصر الطبيعية
مذكورة



شكل (٢) — مقياس الرسم : ١ : ٢٠٠٠٠٠٠
 خريطة البحر الأحمر في مصر وهي تبين علاقة وجود الرأس بمصبات الوديان

المنحدرة من بعض الوديان في فصل الأمطار إذ لما كان المرجان لا يعيش في المياه العذبة فإن المراسي المذكورة توجد عادة قرب مصبات الوديان التي تنحدر من مرتفعات البحر الأحمر. ونذكر على سبيل المثال مرسى شلال أمام وادي شلال، ومرسى الشعب أمام وادي أبيب ووادي الشعب، ومرسى توندبة أمام وادي أم توندبة. أنظر الخريطة (شكل ٣). ومثل هذا يقال عن بقية المراسي بل والموانئ، فبناء سفاجة تقع قريبة من مصب وادي سفاجة ووادي بلرود. والآن يستعينون أحياناً بالمواد المفرقة على تدمير المرجان. ومما يسترعى النظر أن زيادة العمران عند الموانئ كسفاجة والقصر والفردقة وزيادة كمية المياه الواردة إليها سواء أكان يجلبها من السويس أم من الآبار المحيطة ثم إلقامها في البحر لما يساعد على تطهير المناطق المجاورة من المرجان

وعلى الرغم من أضرار الشعاب المرجانية وأخطارها فهي تعد من ناحية أخرى حاجزاً يحمي الشاطئ من أمواج البحر المتلاطمة. وفي إعتقادنا أنها خط دفاعي طبيعي يحمي هذا الساحل في حالة هجوم حربي بحري خصوصاً إذا استعان الإنسان ببعض الإستحكامات التي تقام على الساحل نفسه أو على الجزر المجاورة

(٣) شدة التعرية البحرية : للتعرية البحرية شأن يذكر على هذا الساحل وقد رأينا العلاقة التي بينها وبين تكوين بعض الجزر. ويمكن إرجاع أهمية التعرية هنا إلى عدة عوامل منها إتجاه الساحل وارتفاعه واتجاه الرياح الغالبة ثم حركة المد والجزر أما الرياح الغالبة طول العام فهي التجارية الشمالية الشرقية بينما إتجاه الساحل من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقى وبذا تهب الرياح عليه عمودية تقريباً^(١) فيكون أثر التعرية البحرية كبيراً من جراء ذلك. فاذا أضفنا إلى هذا أن الساحل في كثير من جهاته صخري أمكننا أن نقدر أهمية التعرية هناك^(٢)

(١) لاحظ ريموندى ان التعرية والرياح شديدة على الحجاب الخارجى لشبه جزيرة رأس ساس حيث تكون في مهبط الرياح الغالبة بين البحر هادى. على الحجاب الداخلى
(٢) أشد هوم الى ذلك في كتابه المذكور سابقاً جزء اول صحيفة ٢١٧

ومثل هذا يقال عن سواحل خليج السويس حيث "رياح اسائدة شمالية أو شمالية غربية فتساعد الأمواج على مهاجمة الأجزاء الستة المرتفعة من الساحل كما هو الحال عند سفح جبل شتاقة وهضبة الجلالة الشمالية وجبل حمم فرعون وجبل العرابة . هذا كله فضلاً عن الأثر الذي تتركه حركة المد والجزر في خليج السويس وهي كما ذكرنا ظاهرة هامة هنا

أما خليج العقبة فالتعربة فيه أقل شدة وذلك لضيقه وضيق مخرجه كل هذه الظروف نتيج عنها ما رأيناه من فصل بعض الجزر عن الساحل وكذلك تكوين تعرجاته البسيطة الصغيرة بحيث ظلت الأجزاء الصلبة بارزة على شكل رؤوس وأصبحت الأجزاء اللينة خلجاً صغرة ينتشر عليها ما يتفتت من الصخر من رمل وحصى وزلط . على أن تأثير التعرية ربما يكون أشد من ذلك لو لم تكن تلك الشطوط والشعاب المرجانية الملاصقة للساحل في كثير من جهاته فهذه تدفع عنه غائلة الأمواج الشديدة إلى حد ما

(٤) عدم وجود البحيرات أو المستنقعات بجوار الساحل : فهو يختلف في ذلك عن ساحل البحر الأبيض المتوسط . ولا شك أن العوامل التي كانت سبباً في تكون المستنقعات هناك مثل وجود الدال وهبوط الساحل مع تدرجه لا وجود لها هنا . وإذا وجد بعض المستنقعات الصغيرة كالتي تحيط ببنبوع (عين سخنة) في سفح هضبة الجلالة الشمالية أو كالبحيرات الضئيلة الناجمة عن ارتفاع الساحل عند الجزء الشمالي من خليج السويس وغربه فهذه كلها محلية لا تؤثر في الوصف العام للساحل من هذه الوجهة وعدا ما ذكر فقد يحدث بجوار الساحل أن تحجز الشطوط المرجانية مساحات بحرية تأخذ شكل بحيرات ساحلية صغيرة كما هو الحال في جزيرة الزبرجد وبقرمى الشعب

(٥) عمق البحر أمام الساحل : يحيط بشواطئ مصر على البحر الأحمر وخليجي السويس والعقبة رصيف قارى يضيق في بعض الجهات ويزيد عرضه في جهات أخرى .

وأغلب الظن أنه ناتج عن المواد المتفتنة التي حملتها السيول من داخل لأرض في الأزمنة الغابرة خصوصاً في العصر المطير . أو التي انحدرت بالجاذبية من المرتفعات المجاورة بعد أن فتحتها عوامل التعرية المختلفة المتعلقة بالمناخ أو التي كانت نتيجة التعرية الجبرية التي أشرنا إليها . على أن بول يقول أن الرصيف القارى جزء هابط من القارة طغى البحر عليه وقد أخذ في الظهور من جديد بحركة الارتفاع . ويستدل على ذلك بوجود الشعاب المرجانية القديمة منتشرة على الساحل ومرتفعة عن منسوب الماء مما يدل على هبوط أعقبه طغيان البحر على الأرض في عصر سابق بقول أنه الميوسين ثم بارتفاع حديث أخذ يغمر البحر . ويعزز رأيه بوجود الصخور الجبلية الحديثة على الشاطئ وكذلك وجود إمتدادات لمصبات بعض الوديان في الرصيف القارى غاطسة تحت منسوب الماء وتدل عليها التمرجات التي ترى في خط عمق ٢٠٠ متر منتشية نحو الداخل أمام مصبات الوديان المذكورة مثل لحامى وخودا والحوضين ودعيب وسرمتاى^(١) . حقيقة أن هذه التمرجات لا شك في وجودها ولكن مظهرها لا يدل تماماً على ما يقوله المذكور بول . هذا فضلاً عن أن غيرها يوجد في جهات أخرى من الرصيف القارى ولا نظن أن مصبات وديان طغى البحر عليها في أواخر الميوسين تبقى آثارها إلى وقتنا الحالى . ومثل هذا رأى كنا نأخذ به لو كان الطغيان قد حدث في عصر أحدث كأوائل الزمن الرابع . وفي هذه الحالة كانت المصببات الغاطسة ترى واضحة وضوحاً تاماً كما هو الحال عند مصبات انهار سانت لورانس وهسن ودلاوير وسوسكوانا^(٢) بأمريكا الشمالية . وعندنا أن المواد المتفتنة التي حملت من الأرض الى البحر هي العامل المهم في تكوين الرصيف القارى بشكله الحالى أمام ساحل البحر الأحمر ولو اعترفنا بأنه يمثل في الأصل جزءاً غاطساً من ساحل القارة

(١) تراجع كتاب بول المذكور صحيفة ٣٥٥ وتراجع الخريطة الموجودة في أول الكتاب
ثم تشاهد خريطة مصر الطبيعية مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠
(٢) تراجع كتاب Israel Russell, North America صحيفة ٨ و ٩ طبع لندن سنة ١٩٢٧

هذا الرصيف الذي تحدده بخندق عمق ١٠٠ متر^(١) يضيّق جداً على ساحل خليج العقبة حيث يبحر بحر عر في العمق بشدة حتى يصل إلى ١٢٤٠ متر^(٢) على بعد فليس من الساحل ولا شك أن خليج العقبة جزء أساسي من الأخدود الذي يشمل البحر الأحمر ويمتد إلى البحر الميت بل وإلى سهل البقاع في لبنان

أما إذا خرجنا من خليج العقبة وجدنا عند مدخله مسافة مسطحة عمقها نحو ٢٠٠ متر يطن بها ناشئة عما أرسبته التيارات البحرية من المواد المتفتتة عند انحسارها في هذا الركن . وعند رأس مجد يأخذ البحر في العمق بسرعة خط عمق ١٠٠٠ متر لا يبعد عن الرأس المذكور بأكثر من ٨ ك. م.

وإذا دخلنا خليج السويس فلا تصادف أية بقعة يزيد العمق فيها عن ٨٠ متر^(٣) أو بكلمة أخرى إذا حدث أن ارتفع قاع خليج بمقدار ١٠٠ متر فقط لانتقلت شبه جزيرة سيناء بأرض المنبئة لها على الجانب الآخر من خليج وعندما ما يبعثنا هذا خليج السويس جزءاً هامياً هبوطاً قليلاً من لأراضي المصرية ببيا حبيج العقبة لعين هو أخذ الحثيثي في مصر وامسكة لعربة سعودية

إذا تركنا خليج السويس واتجهنا إلى ساحل البحر الأحمر نفسه وجدنا أن خط عمق ١٠٠ متر يضم داخله أخزر الكثيرة الوتعة قرب مدخل الحليج المذكور . وكذلك الجزر التي إلى جنوبها . ويلاحظ أن هذا الخط لا يبعد كثيراً عن الساحل فهو لا يبعد بأكثر من ٣ ك. م. عند اقصر ولا يبعد خط عمق ٥٠٠ متر عنها بأكثر من ١٠ ك. م. أي أن البحر هنا يأخذ في العمق الفجائي ومثل ذلك تماماً يشهد شرق رأس بياس ولا يختلف الأمر كثيراً في المسافة التي بين هذين المكانين

أما إلى جنوب رأس بياس فيتغير الحال ويزداد عرض الرصيف القاري كثيراً ويتبعد خط عمق ١٠٠ متر عن الساحل فيصل إلى ٢٥ ك. م. قرب مصب وادي خودا وإلى

(١) عند حافة عمق ٢٠٠ متر حافة الرصيف القاري وكما يبينها خط عمق ١٠٠ متر لأن ساحل البحر الأحمر في مصر يأخذ في العمق لحافة بعد خط ١٠٠ متر

٢٢ ك. م. قرب مصب وادى دعيب وإلى ١٨ ك. م. إلى شرق الحلايب . ولكن في كل هذه الحالات يقترب خط عمق ٥٠٠ متر من ذلك الخط كثيراً . ومعناه أن البحر يأخذ في العمق المحلى دائماً بعد نهاية الرصيف القارى . ويلاحظ أيضاً من الأرقام الأخيرة أن الرصيف القارى بعد أن يصل إلى أقصى عرضه غربى وادى خودا يأخذ في التقصان ثانية كلما اتجهنا جنوباً

ولآن هل لنا أن نعلل عرض الرصيف القارى عند ذلك الجزء الجنوبى من الساحل وهل التعرية على الأرض كانت هنا أشد مما هي في الجزء الشمالى بحيث نُقت بكميات كبيرة من الرواسب في البحر؟ حقيقة أن هذا القسم من الساحل يصب عنده عدد من أكبر الوديان مثل وادى دعيب والحوضين ورجبة وخودا وأبيب ، وكلها تنحدر من منطقة جبلية كانت أعلا بكثير مما هي الآن . ولا بد وأن أنهار هذه الوديان كانت تحمل كميات كبيرة من المواد المتفتنة في العصر المطير وهي أيضاً التي ساعدت على تكوين السهل الساحلى العريض الذى يرى هناك . وإلى وقتنا الحالى نجد السيول تجرف نحو الساحل ما تفتنه عوامل التعرية الأخرى . ولكن ألم تكن التعرية نشطة في الشمال مثلها في الجنوب ؟ إن جميع الظواهر مثل طول الوديان وتشعب روافدها وزيادة عرض السهل الساحلى لتدل على أن التعرية كانت أكثر نشاطاً في الجنوب . والمعتول أن الرياح التى تمر على البحر الأحمر قاصدة الجزء الجنوبى من الساحل تمر على مساحة كبيرة من الماء ، وذلك بعكس الحال مع الرياح التى تقصد الجزء الشمالى وبذا تنشعب بكمية أكبر من الرطوبة وتسقط كمية أكبر من الأمطار . وإلى وقتنا الحالى نجد هذه الظاهرة حقيقية من حيث الرطوبة في فصل الشتاء . أما في فصل الصيف فالسحاب والضباب ينقذان على جبل علبة وما جاوره بدرجة أكبر منها على المرتفعات الواقعة في الشمال^(١) . ولكن هل هذه التعرية النشطة هي التى كونت كل ذلك الرصيف القارى العريض ؟

(١) راجع أطلس مصر النيورولوجى عمل مصنعة المساحة المصرية وزراع الحرايط الخاصة بالقمم والرطوبة فيه

كلاهما لا يحس أن الفرق بين الشمال والجنوب كبير بدرجة تكون مثل هذا لربيف العريض في الجنوب دون الشمال. وإذا نظرنا إلى عامل آخر مثل تراكم الرواسب التي قد تآكل بها التيارات البحرية كما هو الحال شرق البحر الأبيض المتوسط لا نجد لذلك أثراً هنا ولا تسمح به الظروف. إذن لا بد وأن يكون هناك عامل آخر غير هذا وذلك. وإذا ثبت ما يقوله الدكتور بول عن وجود وديان ومصبات غاطسة بجوار الساحل فلا يبعد أن يكشف ذلك عن هبوط حديث جديد. على أننا لا يمكننا أن نجزم بشيء يتعلق بمنطقة لا تزال تحتاج إلى دراسة كبيرة. وعلى كل حال إذا جدد ما ثبت حدوث حركة هبوط جديدة لها فلا يبعد أن يكون لهذه الرواسب السميكة أثرها في هبوط الساحل تبعاً للنظرية التوازن المعروفة. ولا يبعد أن تكون حركة الارتفاع الحديثة التي يظن أنها حدثت شرق وادي النيل في منطقة النوبة وأحواز لها علاقة أيضاً بهذه النظرية. إذن أكثر الجيولوجيين يعتقدون أن طبقات سميكة من الحرس النوبي^١ كانت تغطي مرتفعات البحر الأحمر ثم بحيث بالتعرية ولا تزال آثارها باقية في بعض الجهات فهي تمتد إلى خط طول ٣٥ شرقاً في جبل أبراح وحوضين بل وإلى شرق ذلك على جسي الجزء الأدنى من وادي الحوضين^٢. فهل نحو هذه الطبقات التي كانت تشغل كامل هذه المرتفعات أدى إلى حركة الارتفاع ثم أن إرسائها قرب الشاطئ أدى إلى حركة الهبوط هناك؟

(٦) حركة المياه بجوار الساحل: أشرنا قبلاً في كثير من المواضع إلى حركة الأمواج بجوار ساحل البحر الأحمر وشدها وتأثيرها في الشواطئ وعلاقتها باتجاه الرياح الغالبة وغيرها وأشرنا أيضاً إلى حركة المد والجزر. وقد تبين أنها أكثر ظهوراً مما هي

^١ بلغ سمك طبقات الحرس النوبي في مصر بين ٢٠٠ و ٥٠٠ متر ومن المحتمل أن طبقات هذا السمك تمت على حوالى البحر الأحمر في حرمه الجنوبي قبل مجيئها، تعرية وسافنة هذا الموضع. راجع كذلك وال مذکور بحجبه ٣٥٦ وما بعدها

(٢) أنظر خريطة مصر الجيولوجية الحديثة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠

على سواحل بحر الأبيض المتوسط وهي تصل الى أقصاها في خليج السويس لضيقه ولذا يعد رسو السفن في الموانئ تظنر لى لابتعاد عن الشاطئ لكي لا تتأثر بحركة إرتفاع المياه وانخفاضه

أما التيارات البحرية هنا فليست منتظمة فبحر الأحمر لضيقه معروف بتياراته المضطربة الإتجاه مما يجعل الملاحة صعبة فكثير منها يسير في إتجاه عرض البحر بين ساحليه "شرق والغرب" . وغيرها يندفع من هذا البحر الى البحر الأبيض المتوسط وبالعكس عن طريق قناة السويس . ففي الصيف يسير تيار من البحر الأبيض المتوسط الى بحر الأحمر وقد أشرنا إليه من قبل . ويظهر أن التيارات في البحر الأحمر نفسه تستمر على هذا الإتجاه في هذا الفصل . ومما يساعد على ذلك الرياح الغالبة الشمالية الشرقية أو شمالية ولا بد أنها تساعد على دفع المياه جهة الجنوب فتسير بجوار السواحل المصرية في هذا الإتجاه . وفي الوقت نفسه تساعد على سحب المياه الآتية من البحر لأبيض المتوسط عن طريق قناة السويس

أما في الشتاء فيندفع تيار من البحر الأحمر الى البحر لأبيض المتوسط عن طريق قناة السويس "١" وقد أشرنا الى علاقته بإتجاه الرياح على ساحل ذلك البحر الأخير . هذا فضلاً عن أن التيار الذى يدخل الى البحر الأحمر من المحيط الهندي في هذا الفصل لا بد وأنه يغذى ذلك التيار ويساعد على إندفاعه نحو قناة السويس وعدا ما ذكر لا نظن أن لهذه التيارات أثراً يذكر من الوجهة المناخية وهذا راجع الى إنتقال المياه فيما بين بحار تتقارب في درجة الحرارة

أحمد محمد العدوى

أستاذ الجغرافيا المساعد بكلية الآداب

(١) انظر ما في دائرة المعارف البريطانية عن البحر الأحمر وافرأ مقالة Raimond في كتاب L'Egypte المذكور آتفاً صحيفة ١٨٤

(٢) يراجع كتاب JENKINS, Text Book of Oceanography صحيفة ١٩٧

المراجع

- (١) خريطة مصر الجيولوجية الحديثة عمل مصلحة مساحة مصر مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠
- (٢) خريطة مصر الطبيعية لخدمة خورده اعداد لادوية عمل مصلحة مساحة مصر مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠
- (٣) مجموعة خرائط أطلس انظر مصرى عمل مصلحة مساحة مصر مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠
- (٤) أطلس مصر للتبولوجى عمل مصلحة المساحة المصرية
- (٥) مجموعة خرائط (أسفل الأرض) للأمير عمر طوسون
- (٦) خريطة الوجه البحرى الطبيعية عمل مصلحة للمساحة مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠
- (٧) ارجحة المرية لأسس نظير مصرى عمل مصلحة مساحة مصر
- (٨) تقويم الحكومة المصرية
- (٩) كتاب (نهر النيل) للدكتور محمد عوض محمد
- (١٠) كتاب (ماهر اخوية) في القصر مصرى الأستاذ محمود محمد محمد
- (١١) كتاب (علم الرى) لحسين سرى باشا
- (١٢) مذكورة عن أطلس مصر مؤيد الخمرى فى عقد فى كمودج سنة ١٩٢٨ لحسين سرى باشا
- (13) *Encyclopedia Briannica.*
- (14) *Jenkins, Text-Book of Oceanography.*
- (15) *Ball, Geog. and Geology of South Eastern Egypt.*
- (16) *Israel Russell, North America.*
- (17) *Hume, Geology of Egypt, Vol. I.*
- (18) *Tarr, College Physiography.*
- (19) *Lake, Physical Geography.*
- (20) *De Nartonnz, Traité de géographie physique.*
- (21) *Moon, Saint John's Island, 1923.*
- (22) *Parthoc, La géographie de l'Égypte (compte rendu du Congrès International de géog.), 1925.*
- (23) *Reynold, Le développement de l'agriculture du Nil à la mer Rouge.*
- (24) *Hassan Sadik Bey, Scientific Study of Seismicity in Sinai.*
- (25) *Deasnell, Geology of the Red Sea Coast between Assua and Wadi Fara.*
- (26) *Dafless, Les branches du Nil dans la XVIII^e dynastie (Bulletin de la Société royale de Géog. de l'Égypte).*
- (27) *Hare and Hares, Soil and Water Supply of the Mediterranean.*
- (28) *Joly, Surface History of the Earth.*
- (29) *Steen, The Unstable Earth.*
- (30) *Stanley Lane, History of Egypt in the Middle Ages.*
- (31) *Hogarth, The Nearer East.*
- (32) *Breasted, History of the Ancient Egyptians.*

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS
OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. V. PART 1

MAY 1937

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free

All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt

LE CAIRE. IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

, 2ND DECEMBER 1939.

Univ.-Bibl.
Bamberg

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

	Pages.
H. Romilly FREDEN : A Study of the Monastery of Saint Antony in the Eastern Desert.....	1
M. KHALAFALLAH : Moral Reasoning in its Relation to Culture	61
E. E. EVANS-PRITCHARD : Bibliographical note on the Ethnology of the Southern Sudan.....	79

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

P. KRAUS : The Book of Ethics by Galen.....	1
SCHACHT and MEYERHOF : Maimonides against Galen on Philosophy and Cosmogony.....	57
ABU-L ELA AFIFI : An Ancient Arabic Translation of the Book A of the Metaphysics of Aristotle.....	89
A. M. EL-EDWI : The Coasts of Egypt.	139

A STUDY OF THE MONASTERY OF SAINT ANTONY IN THE EASTERN DESERT

BY

H. ROMILLY FEDDEN.

INTRODUCTORY NOTE.

The following monograph presents a brief history of the rule and monastery of Saint Antony in the Eastern Desert of Egypt. It was undertaken as the result of a visit to Saint Antony's in 1936, when to my surprise I discovered that it was impossible to obtain satisfactory information about the monastery. Though often sadly conjectural, the present study embodies, as far as I know, all the information that can be obtained in Egypt from published sources.

Only when the present study was well under way did I discover that the Byzantine Institute of America had at great cost sent two winter expeditions to the monastery and were preparing a definitive archaeological and historical work, based on an exhaustive examination *in situ*, on published works, and on numerous unpublished texts and manuscripts in the monastery library and elsewhere. My first instinct was to abandon my own less ambitious project, which I at once realised could never hope to compete with so full and detailed a work. However for four reasons I finally decided to complete my study. First I discovered that the material collected by the Byzantine Institute might not be ready for publication for some considerable time. Secondly the cost of their production I thought would be such as to place it beyond the reach of the

ordinary amateur of Coptic art and architecture. Thirdly I believed that if my monograph supplied to the traveller in the Eastern Desert the information, in a small compass, for which I had myself looked in vain, it would not become redundant on the publication of a larger, more scholarly, and more authoritative, work. Lastly I was not uninfluenced by the simple human aversion to destroying the results of several months work.

The appended bibliography contains nearly all the material that I have found relative to my subject. I must mention especially Evelyn White's admirable and monumental work on the monasteries of the Wadi Natrun, to which I am extremely indebted. My conception of the Antonian rule is largely based on Evelyn White's first volume, and I have constantly used his work as a source for material and illustration.

Finally I should like to thank H. E. Simaika Pasha, Dr. Sobhy Bey, and Yassa Abd Al-Masih Effendi, librarian of the Coptic Museum, for their gracious help and co-operation; and Hassan Bey Fathy for so kindly drawing me a plan of the monastery.

BIBLIOGRAPHY.

- AB SAÏED, *Clubs and Monasteries of Egypt*. Tunis, Egypt, 1895.
 ANGLINAC, *Parc des Moines d'Orient*. Paris, 1894.
 ANTONINES MARTYR, *Holy Places visited by ... A. D. 570*. P. P. T. S.
 ATHANASIB, *Life of Saint Antony*. Trans. Butler.
 BESSE (D.), *Les moines d'Orient*. Paris 1900.
 BUTCHER, *History of the Church in Egypt*.
 BUTLER, *Lausiac History of Palladius*.
 — *Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1884.
 CACAVESE, *Étude sur les Moines d'Orient*. A. D. 137-600. 1914.
 CESTER, *Monks of the Coptic Church*, 1870. Arch. Jour. Vol. 1.
 CLARKE, *Monks of the Coptic Church*, 1914.
 COCODAN (Georges), *Relation du voyage fait ... etc.*, 1901.
 COPPIN, *Bouclier de l'Europe*. Paris 1686.
 ELSEBIUS, *Ecclesiastical History*.
 FABRI (Felix), *Book of the Wanderings of ...* 1884. P. P. T. S.
 FLAUBERT, *Tentation de Saint Antoine*.
 FOWLER (Montagu), *Christian Egypt*, 1901.
 GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*.
 GRANGER, *Relation d'un voyage fait en Égypte*, 1745.
 HARRISON and TAWADROS, *Concerning the Desert of the Arabs and the Eastern Monastery*,
 Cairo 1929 (Arabic).
 JULIEN, *Voyage dans le désert de la Libye*, 1884.
 LECAY, *History of European Monks from Augustus to Charlemagne* Vol. II.
 MARRIZI, *History of the Copts and of their Church*.
 MALAN (S. C.), *Original Documents of the Coptic Church*, 1872.
 MARS (Belon du), *Les observations de plusieurs singularités ...* 1575. P. P. T. S.
 MORITZ, *Beilage zur Geschichte des St. Antonien*. Berlin 1918.
 NEALE, *History of the Eastern Church*.
 PROCOPIUS, *Edifices*.
 POCOCKE, *A Description of the East*, 1743.
 QUATREMERIE, *Mémoires géographiques et historiques* 1811.
 RENAUDOT, *Historia Patriarcharum ...*, 1713.
 ROUX (Charles), *Le couvent de Saint Antoine*, 1905.
 SAVARY, *Lettres sur l'Égypte*, 1798.
 SCHWEINFURTH, *Auf Umbetreten in Aegypten*.
 SHARPE, *History of Egypt*, 1852.
 SICARD, *Lettres édifiantes et curieuses*, 1725.

SOZOMEN, *Ecclesiastical History*.

SUCHEN (Ludolph von), *De Itinere Terræ Sanctæ*, 1350. P. P. T. S.

SYNAXARIUM, *The Coptic*.

TOUSSOUM (Prince Omar), *Etude sur le Wadi Natrun, ses moines, et ses couvents*,
Alex. 1931.

VANSLER, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 1672.

— *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, 1698.

WHITE (Evelyn), *The Monasteries of the Wadin' Natrun*, 1933.

Abbreviation : P. P. T. S. = Palestine Pilgrims Texts Society.

CHARACTERISTICS OF EGYPTIAN MONASTICISM.

Egyptian monasticism holds a unique place in the history of Christianity. The ascetics of the Thebaid who left the Nile valley in the IIIrd century and pushed out into the deserts were the first expression of a spirit which was later to produce the Benedictines, the Carthusians, and even perhaps the clerical orders of the XVIth century.

Though Christianity before the IIIrd century had produced numbers of men living ascetic lives within the frame-work of their community, it had given rise to no movement entailing segregation from the communal and profane life, which seems to be the distinguishing feature of the anachorite and monk⁽¹⁾.

Why it may be asked, should Christian asceticism have first developed in Egypt, rather than elsewhere? What were its motives and the impulse behind it?

Extreme asceticism springs from a dualistic conception of the universe, in which matter is seen to be evil and continually in opposition to the spirit of good. In Egypt it is possible to trace such a dualism of thought not only in the earlier and very obvious juxtapositions of the Ancient Egyptian religion (Horus and Seth for instance) but in several ascetic and semi-ascetic Egyptian communities of later date. In the neighbourhood of Heliopolis there was an association of people living together for ascetic purposes, which lasted until the beginning of the Ist century. The more famous colonies of Therapeutae mentioned by Philo, lasted probably until the beginning of the IIIrd century. Though in no sense Christians, they lived strict lives, fasted, and met once a week (as did the later monks) for some sort of communal worship.

⁽¹⁾ Tertullian writing in the IInd century expressly mentions that the Christian hermits of his day mixed with their fellows and shared the community life (Evelyn White.)

From Palestine, via the Jewish community in Alexandria, the ascetic ideas of the Essenes must also at one time have had a certain currency in Egypt. The way of life of these communistic pre-Christian Jews is epigrammatically summarised by Gibbon. "The philosophic eye of Pliny had surveyed with astonishment a solitary people who dwelt among the palm trees near the Dead Sea; who subsisted without money; who were propagated without women; and who derived from the disgust and repentance of mankind a perpetual supply of voluntary associates." They had however disappeared by A. D. 70.

Later in date, and situated on the outskirts of the church itself, both the Gnostics and Manicheeans were representative of the dualism that is bound up with ascetic movements. True to their belief in the absolute evil of matter, the Christian Docetæ went even so far as to deny the reality of the body of Christ. Though such heresies, supported largely by the educated class, were intellectual in character and resulted in no practical rule of asceticism, they emphasise a tendency to dualistic modes of thought in this part of the world. It is not however possible to establish any direct connection between either these heresies or the earlier manifestations of the dualistic and ascetic spirit and the first Christian monks of the Thebaid. They merely serve to show that dualistic conceptions were adapted both to the century and to the Egyptian mentality, and that the soil was favourable to asceticism.

The actual impulse which turned the possibility of an ascetic movement into an accomplished reality was the persecution of Decian in 250 A. D. Numbers of Christians, among them that St. Paul who is popularly supposed to have been the first anchorite, were then forced to seek their safety outside the Nile valley. There they were well able to contrast the austerity of the deserts both with the luxury of the Delta cities and the code of a varied but decomposing Græco-Roman civilisation. This exodus moreover occurred at a time when their energies and religious sensibilities had been heightened and inflamed by persecution. It was easy for the Egyptian dualistic vision to see in the life left behind a symbol of the inherent evil of matter, and to envisage in the bareness of the desert a simplicity of existence which would approximate, as far as was possible on earth, to the good of the spirit.

There were naturally other and more complex influences at work, but

THE MONASTERY



- | | |
|------------------------------------|--------------------|
| A. THE OLD CHURCH | H. THE /AKIEN |
| B. CH. OF PETER & PAUL | I. GUEST. HOUSE |
| C. CH. OF MARK | J. CELL |
| D. CHAPEL OF MICHAEL | K. MODERN CELL |
| E. REFECT. LID. GEN. OF THE VIRGIN | L. MODERN CHURCH |
| F. MILL | M. OUTHOUSE |
| G. SPRING | N. MODERN GATEWAY. |

once the initial step had been taken and the ideas of salvation in the desert and of segregation from the general community had crystallized, monastic asceticism developed fast. Before Paul, the first hermit, died, Pachomius had already started his large ascetic community in Upper Egypt and the Wady Natrun was dotted with monastic cells.

It is essential to grasp certain characteristics of Christian monasticism as it first appeared in Egypt if the real nature of the movement in the Thebaid is to be understood. This early monasticism differed, first of all, from other types which followed it in the severity of its self-imposed rule; pleasure and guilt were for the early Egyptian ascetics exactly synonymous and their lives were characterised by appalling severity. Suicide, which elsewhere was practically unknown in the early church, appears to have been frequent among the younger monks who, either mentally deranged by excessive hardships or tormented by natural desires they were unable to suppress, took their own lives. The strictness of their self-mortification went to extreme lengths. St. Antony himself was proud never to have washed his feet¹, and St. Jerome praises a monk who for many years subsisted in a hole on a diet of five figs a day. But the most famous instance of self-torture is, of course, provided by St. Simeon Stylites who for thirty years stood on his pillar near Antioch². This tradition of maceration was transmitted to the west and was in a lesser degree typical of *all* monasticism until the reform of St. Benedict in the vith century. What is perhaps most astonishing is that it should

A striking contrast is provided by the scrupulous cleanliness of the Mohammedan mystic and the clean orderliness of later monasticism in the west.

¹ Gibbon's ironic remark on the subject is characteristic: "The progress of an ulcer might shorten but it could not disturb this celestial life". The patho-psychological elements in such asceticism are almost too obvious to mention. Many of the anecdotes told of the desert fathers read like excerpts from a psychoanalytical case-book. The common psychological driving forces behind asceticism appear to be these: pure masochism; an aggressive instinct inverted against the ego, and an instinct for self-punishment created by the persistence of prohibited anti-social desires in the unconscious. The whole subject has been dealt with from a psychological standpoint by Walter de Gruyter (*Die Askese* Berlin 1928). He apparently establishes a connection between the anchorite's retreat into the desert—so essential a feature of most Egyptian asceticism—and a desire to return to the quiet of the womb.

have arisen so near Alexandria and so close to all that remained of the Hellenistic world⁽¹⁾.

The strictness of Egyptian asceticism produced, however, certain compensations and results. Even after the hey-day of Egyptian monasticism it was not possible to bring, with any justice, charges of immorality against the monks, such as their lives in Western monasteries often warranted. Moreover for centuries a moral and civilizing force was exerted by the current conception of an austere and white-haired hermit, uncharmed by the snares of the world, living the good life alone, and fighting his Christian battle on a rarified plane. The excessively austerity of these Egyptian monks, however it may appear to us to-day, was counted for especial virtue in their own time⁽²⁾.

A second feature of Egyptian monasticism was its purely devotional character. The isolated situation of many of the monasteries, and the determination of the monks to cut themselves off from the world at whatever cost, contributed to this. The Egyptian rule never exerted the same civilizing influence as did the later Western orders. One day a week was at certain monasteries allotted to visitors and the public, but the social work accomplished, whether educational or charitable, was infinitely small and of secondary importance. As St. Jerome said : "The duty of monks is not to teach but to weep." Even the devotional character of Egyptian monasticism was strictly limited. It had practically no intellectual side. It neither inherited any spirit of enquiry from a recent Hellenistic past nor did it in any way forshadow the religious speculations of the mediæval scholastics. The only intellectual debt which we owe to the Egyptian ascetics we owe to their hands rather than to their minds : they were, in the best Egyptian tradition, conscientious

⁽¹⁾ Lecky makes this point forcibly but with bias. "A hideous, sordid, and emaciated maniac, . . . passing his life in a long routine of useless and atrocious self-torture, and quailing before the ghastly phantoms of his delirious brain, had become the ideal of the nations which had known the writings of Plato and Cicero and the lives of Socrates and Cato".

⁽²⁾ Lecky draws attention to the part played by the extreme self-mortification and self-control of the early ascetics in strengthening the theory of free will, which was later to become so cardinal a point of Catholic belief.

and the Egyptians, and they had reason to preserve works which other wise might have been lost.

The early monks of the Egyptian monastic life began to be regarded for by the fact that Christianity first sprang up among the heathen and idolatrous. Most of the Egyptian monks were drawn from the peasant class. This in its turn partly explains the vast mythology, the literature of miracles and wonders, which is characteristic of the early days of Egyptian Christianity. The simple and the credulous when not themselves experiencing visions and wonders, due to an abnormal psychology produced by severe fasts and penances, readily accepted the tales of monks with supernatural powers, and built up an incredible body of popular legend. It is not difficult to see why the *gymnastic* particular of the old monastic life. They had less to lose and more to gain from monasticism than any other class. From another angle the civil religion of the new movement appears so necessary and instructive a tonic to the heathenism of the rest of the Egyptian world. Though not always so serious of the material gains of their material returns, the peasant monks were a force for the new social structure which they foresaw.

The early monks of the desert, from which the early hermits sprang, and the monks in general, the monks, connected up with an other-worldly and *ascetic* spirit. In early Egyptian monasticism its creative spirit. There was in this early asceticism very little of that worldweariness and fear of life that has sometimes characterized later monks and nuns in the West. Then, as now, the peasants believed that the desert was the natural home of the deities (the *gods*); retirement therefore was in no sense a withdrawal, the ascetic creed the cross into an enemy country. Not the desire for peace but the desire for more violent and exciting service was the spur for by the typical Egyptian monks. In the average combat between good and evil which these religious pioneers enjoyed they willingly sacrificed earthly rest and happiness. It was enough to be assured of their reward in a life to come.

Finally, not the least characteristic thing about early Egyptian monasticism

ticism was its rapid and contagious spread. In Egypt itself the progress of the movement was phenomenal. If we date its inception with Saint Antony's retirement to his first desert retreat at Pispir in 285, we find that within a century the movement had reached its full growth. The monasteries themselves were by that time recognised institutions, with an assured legal status, and with the power to hold property as corporations; after some initial hesitation the church had supported the movement and later welcomed it as a valuable source of strength and as an instrument of policy. In the Wady Natrun alone there were as many as 5000 monks and at Tabennæ, an island on the Nile near Thebes, Pachomius had gathered round him another 1400. Rufinus in his *Vitæ Patrum*, writing of the ivth and vth centuries, could boast, doubtless with exaggeration : *Quanti populi habentur in urbibus, tantæ pene habentur in desertis multitudines monachorum*. As Gibbon puts it "posterity might repeat the saying which had formerly been applied to the sacred animals of the same country, that in Egypt it was less difficult to find a God than a man".

Eastward the rule penetrated into Syria with Saints Basil and Hilarion, and under the aegis of Athanasius the rule was established in the forum at Rome. Martin of Tours carried the novelty across the Alps and Egyptian asceticism sprang up in Gaul. Before long it reached Britain and at Banchor two thousand monks were enrolled. By 566 Saint Columba had reached Iona; Egyptian influence could go no farther⁽¹⁾

⁽¹⁾ Cf. Gibbon. Traces of Egyptian influence also survive on the Celtic fringe, notably in certain crucifixes and architectural features in the early Irish churches. Seven Egyptian monks are buried at Disert Ulidh in western Ireland. (WARREN, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, quoted by Butler.) A curious feature in the spread of the movement was the number of mere boys who turned to asceticism. It is interesting to discover that this sprang not only from adolescent enthusiasm but from the influence and pressure of the mothers. The latter not only entered into correspondence with the monks and tried to convert their sons against their husbands' wishes, but actually had their sons abducted. This was so prevalent that Saint Chrysostom wrote a work of consolation for fathers whose sons were thus enticed away. The machinations of these mothers, who in all innocence desired the chastity of sons whom they could not themselves possess, is most interesting in the light of modern psychology.

This Western monasticism remained typically Egyptian in character — bitterly severe, non-intellectual, devotional, spiritually combative — until the reform of Saint Benedict in the vith and viith centuries. His rule, by tempering the austere and anchoretic aspect of early asceticism and by insisting on the social and practical responsibilities of monastic life, set the type that subsequently prevailed in Europe.

The rapid and universal spread of monasticism in the ivth and vth centuries in itself proves that the movement at its inception corresponded to some vital psychological need felt not only in Egypt but throughout the church. It is true that the monastic life may often have represented for the peasant an increase in social dignity, and for the slave a safe refuge, in addition, the fear of barbarian invasion and a desire to evade taxation (from which the monks were exempt) may have provided unnatural stimuli. Nevertheless there is no reason to doubt the altruistic and religious motives which generally inspired the early monks. Their own contemporaries found no cause for suspicion, and considerations of ambition and ecclesiastical interest, which later marred the virtue of monasticism, were hardly operative at a time when the monasteries were neither wealthy nor powerful.

II

THE SAINT.

It seems that most successful movements must crystallize around a single figure; an idea needs the focus of a name and personality. This is just the role that St. Antony plays in Egyptian monasticism. Without his example, the movement would probably have found eventual expression; it might have taken a more or less similar form and professed similar aims; but there is little doubt that its successful appearance would have been much delayed and that its vogue, power, and authority, would have been considerably less. St. Antony launched monasticism as a vocation and a career; his name and example ensured its prestige.

St. Jerome tells us that in 254 "Antony the Great" was born and that he died in 359: a life of 105 years. We have no other direct evidence but St. Jerome's word may reasonably be accepted, as the longevity of the desert hermits is notorious. Jerome's dates mean that he was born four years after the Decian persecutions, and that he survived the death of Constantine by twenty-two years, himself dying two years before the accession of Julian the Apostate.

Though Antony was the founder of monasticism he cannot claim to have been the first monk to take to the desert. Paul undoubtedly preceded him. Palladius, writing in the vth century states, "It was not Mar Antonius that was the first monk that dwelt in the desert, but the blessed man Mar Paulus". The story is told that after Antony had been living for some years at Mt. Colzoum he was ordered in a vision to seek out the aged hermit. He did so, visiting him at the site of the present monastery of St. Paul in about 341 A. D. Antony at that time was approaching ninety and Paul was a hundred and ten. He found that his precursor had been living there for ninety years, fed like Elijah by the ravens which must have abounded in the district then, as they still do to-day.

St. Antony's own mission began when the death of his parents left him an orphan at the age of twenty. The chief sources of information about him are the life in Greek attributed to his friend St. Athanasius and the short account in the Coptic Synaxarium. The latter is an Arabic

entry, the earliest in date, it consists of short lives of the Saints suit-
able for use in the Coptic Church service. The entry for an Ephraim
(17th January), devoted to St. Antony, is probably abridged both from
St. Athanasius's life and an early Coptic life, long since lost. It reads
as follows :

"On this day died the holy father, the star who gives light to all
monks, the Great Antony, whose equal has never existed. This Saint
was of the people of Tanen, south of Genn; his parents were Christians
and brought him up in the fear of God. When he was twenty his pa-
rents died, and he distributed to the poor the property which they had
left him. His only sister he gave into the keeping of holy women, for
he himself loved devotion and solitude. The name of monk was not
known at that time, but however, wishing to be alone, left his village and
retired in solitary devotion; thus did the Great Antony. And Satan
tempted him with idleness and listlessness and finally placed beside him
the exact double of a woman, to live with him. All this Antony success-
fully combated, and afterwards he went and lived in a tomb where he
prayed continually; and he shut himself in there, and his acquaintances
came and brought him a little food from time to time. When the devils
saw this, they were enraged and came and beat him and threw him
on the ground. And when his friends came and found him in this state,
they carried him to the church where Our Lord healed him. When he
had come to himself he ordered them to take him to his dwelling place
again. And Satan, having been once overcome, gave fresh orders to his
soldiers and they visited Antony in numerous shapes, like wild animals,
wolves, lions, serpents, and scorpions, and each of them tried to frighten
him. But he mocked at them, and said to them: "If you had any real
power over me, a single one of you would suffice to hurt me;" where-
upon they disappeared from before him like smoke. And he rested from
his sorrows and temptations, and God granted him victory over all the
devils. Antony baked his own bread twice a year and dried it in the
sun. And he allowed no one to approach his cell but people waited
outside and listened to his words.

For twenty years Antony remained in prayer and devotion. Then our
Saviour, to whom be glory, ordered him to teach his fellow men the fear
and love of God; so Antony went into the Fayoum, where he strengthened

the brothers, and then returned to his monastery. At the time of the Martyrdoms he also wished to be martyr; he left his monastery, went to Alexandria, and testified to the faith; but no one would arrest him. He gave consolation to those who were imprisoned; and when the Governor saw how little Antony was afraid, it was ordered that no monk should appear in the street. But Antony showed himself publicly to the Governor, and exhorted him, hoping perhaps that he would become enraged and torture him, and make him a martyr; but the Governor made no reply for Our Lord had spared Antony to save many other souls. And he returned to his monastery clothed in a hair shirt : and he never washed himself with water. Many people went out into the desert after him and listened to his teaching; and he was fatigued by the crowds that followed him and Our Lord ordered him to retire into the fastness of the desert. So he went with the Arabs a three days' journey : and there he found water and some reeds and a few palm trees; and he liked the place, and lived there, and the Arabs brought him bread. And there were in the desert savage and noxious beasts and he dispersed them by his prayers and they did not return. And from time to time he went in from his desert retreat to his first monastery to visit the brothers who were there. And his fame reached the King of that day, who was the Prince Constantine, and the King wrote him a letter of praise and asked for his prayers. The brothers were delighted with the King's letter, but he himself paid no attention to it saying : "We have the King of Kings who asks us to do things for him, yet to him we give no heed!" And at last he replied to the King, but only when the brothers had risen against him and said : "This is a pious king who likes churches." And so he wrote to him, blessing him.

And sadness came upon him and would not leave him. He heard a voice saying : "Go out into the desert and look." And he went out and he found an angel who had upon him a tunic fastened crosswise, like a monk's habit, and wearing on his head a skull cap in the shape of an egg; he was seated, weaving the leaves of the palm tree and he arose to pray. A voice came from heaven, saying : "Antony, do thus and thou wilt be at peace." So he both adopted this costume, and commenced the weaving of mats and the angel did not visit him again. Antony prophesied the destruction of the church, the rule of the heretics, and the

return of the church to its primitive state; he prophesied that the monks would grow numerous; and would inhabit the villages after quitting the desert; he also prophesied the end of the world. It was Antony who instructed Father Macarius in the monastic dress and prophesied what was to happen to him. It was he too who went to find Father Paul and took care of his body and buried it in the mantle of Athanasius the Patriarch. And when Antony, the perfect Saint, learnt of his approaching death, he ordered his disciples to hide his body, to give his staff to Macarius, his sheep's skin to Athanasius, and his skullcap to Sarapion. Then he lay upon the ground and his spirit left him. Cohorts of angels and saints came out to meet him and brought him to the place of rest. As for his body, his children, the monks, buried it as he had ordered; for he was accustomed to reproach those who exposed the bodies of saints and martyrs¹. Antony lived to a ripe age and his strength did not diminish, neither did he lose a single tooth. And at last he went to the Lord whom he had loved. May the Lord have pity on us through his intercession. Amen.

From this account we gather that his vocational life conveniently divides into three periods.

The first period dates from the death of his parents when he became able to develop his natural disposition, of whose retiring and ascetic bent he had already given some evidence. Alienating his property, and disposing of his sister with the usual unconcern which early ascetics seem to have shown for their family, he retired to the outskirts of his native village. There, working with his hands, he probably lived in much the same way as many of the contemporary Christians who were hermits and holy men.

The second period of Antony's life dates from his removal to a more

¹ Athanasius says that only the two monks who buried him knew the place where his body lay. A tradition still alive at Mount Colzoum says that his tomb is situated beneath the old church at the monastery. Ibn-Kanbar was sent there to swear upon his bones in the xiith century. Antonius Martyr in his account of the Holy Places written in the middle of the vith century speaks of Saint Antony's body as among the noteworthy relics at Alexandria. Yet another account (cf. Cogordan, will have it that his body was taken to Constantinople by the Bishop Theopluastus to heal the daughter of the Emperor Constance. There it is supposed to have rested in Santa Sophia until the xith century when Jocelyn the Crusader received the body as a gift from Alexander Comnenos and transported it to Mont-Saint-Didier in France.

deserted spot overlooking the Nile valley at Pispir between Atfil and Beni Sufi. Here, where the ruins of a monastery still bear witness, he lived for twenty years. This is perhaps, from the monastic point of view, the crucial period of his life. His character, his retreat, and his solitary prayer for him a great reputation and his prestige caused other hermits to come and settle around him. His gravitation was for a long time most unpleasant to Antony who for years refused to take any notice of these new comers. At last somewhere about 305 his insistent followers forced the door of his retreat and compelled him to come out. There was nothing for the thymated hermit to do but to accept the leadership and thereby thus fasted upon him and to recognize that he was no longer a solitary recluse but the center of an original and unique ascetic community. Thus, at Pispir, along side the Nile valley, Christian monasticism first came into being fortuitously and by compulsion. As the Synaxarium states, he led Pispir to seek martyrdom in Alexandria. This was in 311, the last year of the Diocletian persecutions, presumably it was their termination that actually saved his life. On his return to Pispir the work of bringing direction and order into the lives of the monks, as they may now legitimately be called, was continued. In fact so fatiguing, so unbecomingly dull, and so alien to a life of absolute prayer, did he find his work in the new community that for the third time he felt the necessity for cutting himself off from his follows.

His final retreat from Pispir to the Eastern Desert marks the third period of his life, and coincides with the spread of his reputation throughout Christendom. He chose as his site a spring under the northern face of Mt. Colzoum, a few miles from the Red Sea, where the monastery of St. Antony now stands. Here for some time he was able to maintain his solitude, returning at intervals to Pispir, as a monk told Palla-hus at the end of the 4th century, "to give help to the souls who thronged into his monastery". However even in the inner desert the curious, the admiring, and the faithful, sought him out. In the Life of St. Hilarion we find that "as a crowd of people were going to the mountain of St. Antony, the deacon Boisan, who lived at Aphroditepolis, had rented dromedaries for those who wished to make the journey". It was

(1) Three days by camel.

probably such importunity that prompted Antony to seclude himself in his cave halfway up the mountain. Meanwhile below, where the monastery stands to-day, we must imagine the semi-settlement of a handful of followers whose numbers were continually swollen by temporary visitors from the outer world, come to satisfy piety, curiosity, or more practical needs. It is important not to lose sight of the eremitical, non-communal, and changing character of the little group which was usually in attendance on the Saint. In Athanasius's more detailed account of Antony's life, he makes it quite clear that there was a definite monastery at Pispir, his first retreat, but that in "the inner desert" no formal organisation existed at all. He says: "Some used to come merely to see him, and others came to him because of their diseases and afflictions of various kinds." Again he speaks of "those who were going to visit him continually." There is nowhere mention of a settled community at Mt. Colzoum in Antony's lifetime, and at the time of his death Athanasius expressly states that there were only two monks with him in the desert.

Apart from his brief trips to his monastery at Pispir and interludes such as a visit to his sister, and an expedition, when a hundred years old, to Alexandria to confute the Arians, the last thirty or forty years of Antony's life were passed at Mt. Colzoum. From his retreat, preoccupied still with the fight of good and evil waged in the mind of the solitary hermit, he saw monasticism triumph, largely owing to his name and influence.

It is impossible to understand St. Antony's great influence unless one takes into account his personality which seems to have exercised an extraordinary effect on his contemporaries. Of simple parents, without learning or scholastic accomplishment, he was unable to reply in Greek when Constantine honoured him with a letter; in ability and drive he could not begin to compete with Athanasius; nor do particular powers of organisation seem to have been his. It is only his amazing personality which stands out, a direct and magnetic attraction such as often seems to have characterised a certain type of simple saint. In St. Antony it oppressed everyone who came near him, inspiring service and imitation, and swelling the numbers of his devotees and followers. While St. Paul could live a lifetime in the desert undiscovered, Antony quickly became a popular figure, attracting to himself fame and power, neither of which he

coloured. His influence on his disciples served to carry his particular type of life to other parts of the great Empire. His secret of life in his cell is lost. His disciples' lives and his own life in the Antenna, the sea in the West, North and East, the life of Isaac and Pishan mediated his freedom on his own mountain.

The example of Anthony's life, his simplicity and abstinence, farther have borne the impression made by his personality. The two indeed are complementary. His life, by comparison with that of many of the other Fathers, continually illustrates a simple and attractive character. The name of the saint is found in Palladius's *Palæstinae Patriarchæ Historia*. Athanasius, in the *Sayings of the Fathers about the Desert*, tells us, in a way, enough how he obtained his hold over the early peasant monks whose simple and primitive habits were not unlike his own.

There are many sayings of the saint, and directness, simplicity, clarity. A small group of them is found in the *Life of Anthony*, which is a very good book. It is a very old book, so the day when they were written, the century to their custom. He went gently and seized one of them, and he said to them, all with a laugh, 'Why do ye do harm to me seeing that I do not harm you?' George goes therefore in the Name of the Lord, and come ye never again, for to the place where from that hour there was a command from heaven to them, and they never again did harm to that place'. (Athanasius.)

On another occasion he was forced to visit an important Roman official in the Nile valley, 'And when the Governor did homage to him, and begged him to remain with him for a day or two, the old man entreated him courteously to be allowed to depart saying, 'This thing is impossible, for as fish die if a man lift them out of the water, so, if we monks prolong our stay with men, do our minds become perverted and troubled, therefore it is meet that as fish pass their lives beneath the waters we also should let our lives and works be buried in the wilderness'. (Athanasius.)

A monk once came to him wishing to know to what length his hair should be carried. 'And Antony, as he was watching a hunter pursuing the wild beasts of the desert, said to the monk, 'Put an arrow in your bow'. And the brother did so. Again the father said, 'Draw it still more', but the monk replied, 'If I draw it too far the bow will break'. Then the old man replied, 'So it is with the service of God: if a man is disproportionately a doer of the practice of asceticism, he will eventually break like the bow, therefore from time to time it is necessary to join the brothers'. (Sayings of the Fathers about Anba Antonius.)

III

THE RULE AND THE MONASTERY UNTIL THE COUNCIL OF CHALCEDON.

The monastery of Saint Antony, situated on the western side of the Gulf of Suez and some miles inland from Ras Zafaran, marks the spot where in the first half of the ivth century a few admiring ascetics, undaunted by the dangers and difficulties of the country, followed the "Great Antony" to his retreat. This gravitation into the distant Wadi Arabeh presumably began not long after Antony's removal there somewhere about 315 A. D. However, though Macarius, Amoun, and numbers of the foremost ascetics of the time made the desert journey to obtain advice and guidance from the master-hermit, and Antony's cell under Mount Colzoum played a decisive part in the direction of the new movement, there is no reason to suppose that there was a settled community at Mt. Colzoum before his death in 359.

In the history of monasticism the death of a saint is frequently the occasion for architectural activity, and we may suppose that Antony's death provoked the decision to set up some sort of organised community, and to erect permanent buildings, at the spot where he had lived for forty years and where he had exercised so great an influence. This supposition fits in with the date of the monastery as given by Abu Saleh. He says: "This holy monastery was built in the reign of Julian the Apostate [361-363]." The organisation therefore and the buildings, which arose about three years after Antony's death, may be regarded as in some sense commemorative.

. If life at Mt. Colzoum was to be carried on in any large way, the wilderness and inaccessibility of the desert made all the more necessary the coalescence of the odd anchorites and followers of the Saint into some sort of regulative and protective order. The existence of such an organised society would in its turn entail a minimum of communal building

Thus we may take it that organisation and buildings arose together. The nature of these buildings in the last half of the ivth and the vth centuries can be fairly safely assumed by reference to the few fragments of text in the *Walden*. The first, founded by the system detailed by Ant. in the *Monas* and *Monas* at *Plum* appears to have possessed at this period a simple church, a kitchen for the preparation of the communal meal on Sunday, a few cells, a library, and other necessary offices¹. Such a group of buildings was of course a nucleus, and there is no reason to believe that at *St. Antony's* there was an outer fortified wall, or even a keep or fortress, or at least the *Antony*. Rudimentary as they were, these buildings did constitute a real monastic centre and were the first concrete expression of the *Antonian* rule at *Mt. Colzoum*².

Almost from its inception the *Antonian* rule was a compromise between the anchoritic and cenobitic, or communal, systems. It was an attempt to regulate and develop the practice of individual asceticism rather than a complete capitulation to the principle of a united close-knit community in which the ascetic unit was ultimately merged. In such a case the *Antonian* both the anchoritic element definitely predominated. A *laura*, or circle, of solitary cells was situated at varying distances from the church and the few communal buildings which, as we have seen, were probably erected subsequent to 360.

As time went on, however, there was not only a decrease in the fervour of the ascetics, but a decline in the Roman authority exposed solitary anchorites in the more distant cells of the *laura* to every sort of danger and molestation. Closer communal association was not only welcomed by a declining enthusiasm for solitary austerities, but it was also the obvious reply to robbery and murder. Thus the cenobitic element of *Antonianism* became more pronounced. The outlying cells grew fewer and one by one the monks entered the protection of the monastery. At the beginning of the vth century the solitary remained only as an

¹ Cf. Evelyn White.

² Schaffers suggests that by 344—two years after his arrival—a group of monks had begun the *laura* of *Antony*. No proof at all exists of a permanent community at this date, or before the Saint's death.

exception. The retreat of the anchorites within the monastery, but to *separate cells* and a largely *separated* life, brought about the characteristic type of Antonian monasticism, a type that has survived with few changes until to-day.

The anchorite whom force of circumstances or lack of fervour drove into the safety of the monastery very possibly found a group of men already established there living an ascetic but semi-communal life. These were the novices. Cassian writing in the vth century says "the anchorites are first trained in the cenobium and then, being made perfect in practical life, choose the recesses of the desert". As the ascetic calling became more popular, tradition says that St. Antony, knowing well the extreme rigours of the solitary life, forbade the young to attempt the solitudes without probation. For their period of training he laid down a cenobitic rule such as he knew Pachomius had instituted with success in Upper Egypt. A semi-congregational life and mild austerities were his prudent prelude to recesses in the desert. Whether or not there were novices in the ivth century at Mt. Colzoum, as at other monastic establishments, is a nice point. It may be that owing to the isolation of the place, Antony instead used his earlier settlement at Pispin as an ascetic nursery.

At the end of the ivth century the conception of the ascetic life at Saint Antony's conformed to the strict and austere pattern outlined in *Section One*. It involved the complete renunciation of the world and the self. The position of the monastery the Saint's desert life, and his rather grudging acceptance of a communal order as a necessity to which desert asceticism must submit if it were to survive, must all have emphasised the harshness of the rule at Mt. Colzoum.

The outlines and much of the detail of the Antonian rule as it developed are accessible to us, and thus we can form a fairly definite picture of the life led by the monks at Saint Antony's Monastery both in the early days and in succeeding centuries. Where direct information is lacking from the monastery itself, much can be safely inferred from the Antonian rule as it appeared elsewhere. St. Amoun at Nitra, and Macarius the Great at Scetis, were both directly influenced by Antony, came to him for advice, and based their colonies on his precepts. For several centuries the histories of Scetis and Mt. Colzoum run parallel, and where our in-

fixation is naming it can often be safely supplied from the *Wald Natrum*¹¹.

At the head of the monastery was an abbot, whose authority, though not precisely defined, was the basis of the discipline. He was the key-note of the Antonian rule: *Barry monasterii et personarum ecclesie decorem*. The enforcement of discipline rested solely with him. It was he who selected the monks and regulated the tone of the monastery. Before the abbot, and at first exercising little more than an advisory power, were several sub-fathers. These in the middle ages developed into the chapter or council of the west.

Early in the community of the monks. Whether they were so in early times the sub-fathers, were necessarily priests. In fact there is no direct evidence to prove that St. Antony himself was ever ordained. On the whole, everyone was at liberty to become a monk without proof or even restriction; only later, when a desire to escape taxation led to the institution of the desert by a flock of bogus penitents, was recognition by the abbot of some ecclesiastical authority made compulsory. In fact in the sixth century and severe measures began to be taken against the desert monks. Even so, no formal vow was imposed though complete renunciation of the world was of course tacitly demanded. Initiation, which could take place at the age of eighteen did not involve a complex and symbolical ceremony as it did later in the medieval Catholic church. The novice was only asked by the abbot in quite informal phraseology whether he was willing to exchange manna, vain-glory and his appetites, for prayers, fastings, charity and faith.

The unregulated and self-interpreted character of early monasticism in Egypt is in fact one of its impressive and attractive aspects. The monastic spirit was so strong and religious fervour so all-possessing that rules and vows were unnecessary. On the rare occasions when a monk changed his mind, wishing either to marry or rejoin the world, he was allowed to do so without hindrance or scandal. It was only later, with the decay of the early spirit, and the new temporal power of monasticism, that regulations and a perpetual vow became necessary. The formulation

¹¹ Cf. Evelyn White. The chief source for the summary of the rule that follows.

of the 11th century *Codex Regularum* in the west is itself proof of a general decline in natural asceticism.

A universal, and apparently trustworthy, tradition attributes to Antony the adoption of the distinctive habit which has been worn by Coptic monks ever since. The dress, which was believed to offer protection against the demons of the desert, had both a practical and a symbolical value, and each garment while fulfilling its humble duties typified an ascetic virtue. The Antonian rule always entailed the wearing of wool next the skin, and the monks' complete wardrobe consisted of the following pieces :

1) A body robe, drawn in with a leather girdle, similar to that later worn by western monks. This typified manliness.

2) The *lebita* or *colobium*, a sort of loose *galabiyeh*, whose sleeves were cut off at the elbows symbolic of severance from the world.

3) Two crosssties of woolen yarn used to tuck in the *lebita* when the monks were at work. They naturally came to be an emblem of the cross.

4) An unattached cowl, symbolic of innocence because imitated from a child's headgear. In this cowl and the *lebita* the monks were buried.

5) A skullcap. (Vansleb in the 17th century found them wearing a striped blue and white turban. This perhaps had some connection with the blue turban at one time compulsorily imposed by the muslims on all the Copts.)

For colder weather the monks wore a cape to protect the neck and upper breast which were left bare by the *lebita*, and for travelling they donned their *melotes* or goatskin. This, naturally enough, was symbolical of the death of carnal desire. As its use was in practice restricted to journeys, the phrase so often used by the Fathers "to take up the *melotes*" meant "to depart". Sandals were rarely worn. There were however two other important additions to costume which though they may not have been used from the beginning were an early development. First is the hairshirt, known to the early European travellers as the *habit angélique*. This will be dealt with below when ritual and penance are considered. Secondly there is the *tau*. This, the tall T-shaped crutch on which the monks leaned during their long services, passed into common

used in the Coptic church generally⁽¹⁾. Traditionally originating in the stick on which St. Antony in his extreme old age used to lean, the *tau* crossing to Western Europe lost its utilitarian aspect, and assumed an occult and mystic significance. The unknowing interpreted its shape in various ways. It appeared both as a crucian form of special mystic value, and as a legacy of lost pagan mysteries.

The rule and custom of the Antonian system as regards food and fasting at St. Antony's are also well established. Makrisi writing in the xvth century says: "The monks of this monastery fast all their lives, but their fast only lasts until the afternoon when they take food, except at the Great Fast and the Barmôlat, when their fast lasts till the stars come out". This is of course merely another way of saying that the monks took only one meal per day. From the earliest time this was the case. The anchorite except on Saturdays and Sundays had his meal in solitude and always at the ninth hour, that is at three in the afternoon. The *maximum* allowance was a pound of bread to which were probably added, as travellers report in later time, salt, olives, goat cheese, etc. On Sunday and sometimes Saturday the monks met for a communal meal which was taken in the church itself. No refectories existed in the earliest period and the *agape* or Sunday meeting was at the same time both a meal and a communion. On week days no cooked food was permitted, but it seems that at the Sunday meal both meat and wine⁽²⁾ were sometimes taken. From the earliest times the monastery was, as it is to-day, dependant on the outer world for its corn and the caravans which still bring its supply from the monastery base at Bousch on the Nile have been doing so with one or two disastrous breaks for fifteen hundred years.

Work as the sovereign antidote to sin and as a necessity in an almost self-supporting community was an essential part of the rule. Leisure, whether from copying manuscripts or weaving matting, was ostensibly devoted to prayer. The ritualistic obligations of the monks as the order

⁽¹⁾ The *tau* was used by Coptic congregations in Cairo until late in the xixth century, and it is still in use in the desert monasteries.

⁽²⁾ A xviith century traveller later refers to the monastery vineyard with its *vin blanc fort délicat*. This vineyard is still in existence though the monks say that no wine is now made from it except for communion purposes.

developed in the early church. Vigils at sunset and the Night Office were common, and the monks were obliged to fast. A monk was expected to be armed and ready for any emergency, and by the sign of the cross to be protected. We are told that in the 4th century monks were not allowed to wear shoes, and that they had to wear only a simple tunic. Some of the monks were so devoted to the wear of the habit that they refused to wear shoes or to wear the habit until by trial and time they had proved themselves equal to the test.

The buildings of the monks offered nothing more than a shelter from the sun. A tent was tentatively excluded. The cells in the monastery were not very large and often so small that there was no room to stand upright in them: the caves and hovels of the anchorites, though they may sometimes have been larger, were even wider and more forbidding. Mats were the only provision for sleep, and a watchman was appointed to see that they did not change their clothes from one year to another.

But it is, as has already been suggested, St. Antony's Monastery possessed by the end of the 4th century most of the features, though not of course the actual buildings which it presents to-day, such as a church, cells, provision for guests, a bake-house, kitchen, and so on. No refectory probably existed as early as this, for the church was still used for the single communal and ritualistic meal of the work. The dormitory of western monasteries has, of course, never existed in the Antonian rule, either at this early period, or at a subsequent date. The monk's cell always retained something of the nature of its prototype, the anchoritic cave. Within this cell, and almost as much alone as in the fastness of the desert, the Egyptian monk ate, slept, and worked out his own salvation. Externally and in the matter of fortification, the buildings in the early days bore no resemblance to the present monastery. Unwalled and undefended, without keep or gates, the monastery was safe while Rome could keep order in Egypt.

This brief summary of the Antonian rule and organisation, as it came into existence at the monastery in the 4th and 5th centuries, puts one in a rather better position to view the historical development of the first monastic period which for convenience may be said to end in 451. This period and the two succeeding centuries marked the greatest intensity

and purity of the monastic spirit. The monasteries throughout Egypt grew naturally and quickly and the number of monks never subsequently reached such a high figure. Coppin among the first European travellers to visit the monastery, wrote in 1686 that whereas he found 62 monks, at one time there had been 300. This figure is probably not far out when it is considered that the colonies at Nitria boasted several thousand and Pachomius fourteen hundred.

The first problem of historical importance which the monks had to face was the Arian question. Their response was unequivocal; almost without exception they backed up the Patriarch Athanasius in his orthodox views. This great ecclesiastic and anti-Arian, was a personal friend of St. Antony's, and the saint himself, when an old man, journeyed to Alexandria to confute the heretics⁽¹⁾. The monastery at Mt. Colzoum was therefore likely to have been particularly orthodox.

A short outline of the general course of the Arian controversy is necessary to get the right perspective. In 318 a certain Arius was excommunicated. He had for some time, in Alexandria and other places, been upholding the unity and simplicity of the One God. The deity, he said, being one and eternal, could not be subdivided, hence Christ was not in the fullest sense divine, and though he far surpassed the rest of creation, he was himself a created being. The excommunication of Arius did not put an end to the heresy, which had taken strong root in the East. Constantine, with a view to preserving the unity of the church, found it necessary to call a general cumenical œcouncil at Nicaea where in 325 it was decided that Christ was neither created by, nor subordinate to, the deity but "of the same substance" (*ὁμοούσιος*). Still the question was by no means settled and though Constantine upheld the anti-Arian findings of the Council certain of his successors did not. Political considerations obscured the issue and the question dragged on. Athanasius, the foremost Anti-Arian in Egypt, was more than once in danger and in 374, the year after his death, a pro-Arian reaction sponsored by the Emperor Valens culminated in an edict for the expulsion of

¹ "Antony came to chastise the Arian with his tongue, and he cried out and said to him, Oh thou deformed Arian, thou art worthy neither of heaven nor of earth."
Palladius : *Paradise of the Fathers*.

the Orthodox. This was followed by persecution and a general drive against the monasteries which were rightly considered to be the strongholds of Egyptian Orthodoxy. When the monks of St. Antony's Monastery because of the scandalous disposition of the monks treated the emperor with contempt, the Emperor ordered the monks to be expelled from the monastery. The monks, though exposed, then to popular indignation, may have saved their lives from the fury of ecclesiastical leaders.

When the persecution had passed, the patriarch saw again, and by the end of the century the Alexandrian question had been settled in favour of orthodoxy as far as Egypt was concerned.

For a while, indeed at the end of the 5th century it seemed possible that Egypt, while pointing out that the Greek monks were not the same as the monks of the West, might have been able to preserve its independence and its character. But the infiltration of foreign monks, possessed of a wider better structure, inevitably foreshadowed a mental and intellectual development which was later to characterize many of the ecclesiastical leaders. Nothing, however, came of it. Egypt was left the Western province of the Roman Empire. The monasteries, isolated and without practical power, could do little to delay the growth of the monophysite church, especially as the emperor was busy with the church and far from foreign contacts at the intellectual status of nascent Europe.

In 451 the Council of Chalcedon summoned by the Emperor Marcian, met to discuss the question of the nature of Christ, which was again threatening to disrupt the church. Eutyches had said that the Nature of Christ when incarnate was single (monophysite) not dual. In other words denied that in one body Christ could have been both God and man. In this view he was supported by most of the Egyptian bishops, who found support for such a supposition in the teachings of their great churchmen Cyril and Athanasius. The Council of Chalcedon, under pressure from Pope Leo III and for political as much as dogmatic reasons, declared the monophysite doctrine heretical and excommunicated Dioscurus the Egyptian Patriarch who was present. The effects of their action were tragic; they caused a breach which persists to this day, and at a stroke created the nationalistic monophysite church of Egypt.

* Valens's drive against the monasteries was partly practical, the question of the extension of taxes and the slacking of civil duties was already growing serious.

IV

SCHISM AND CONQUEST (451-640).

In the years between the Council of Chalcedon and the Arab conquest the internal character and rule of the Egyptian monasteries underwent little change. There was perhaps some loss in ascetic fervour but this was partly counterbalanced by the sectarian enthusiasm which the Monophysite controversy provoked.

Two things are chiefly important : the results and repercussions of the Council of Chalcedon; and the part played directly and indirectly by monasticism in facilitating the Arab conquest.

To get the right perspective on the monasteries at this time it will be necessary to trace very briefly the course of the monophysite struggle. The Egyptians with few exceptions refused to recognize the decision of the council and an extraordinary situation arose in which a Byzantine or Melkite patriarch, appointed by the Emperor, lived in Alexandria and collected the rents of the church, while a Jacobite or Coptic Patriarch, elected by the Egyptian bishops and supported by the devotion of the country, lived, or hid, usually in the Wady Natrun. Both patriarchs were often in danger of their lives and from 641 to the Arab conquest Egyptian history is the story of a series of ineffectual risings to rid the country of Byzantine dominance and the Byzantine patriarch⁽¹⁾.

In 491 the accession of Anastasius, a pro-Egyptian Emperor, brought some respite; until 541 no Melkite patriarch was actually imposed on the country. In the latter year Justinian sent a patriarchal nominee to Egypt having turned his attention to the schism with a view to ending it in the Melkite favour. A united and loyal Egypt was a necessary unit in his revived Empire. Egypt however proved loyal only to its own patriarch

⁽¹⁾ The numbers of the Byzantine congregation have never been large. To-day they number a few thousands and are situated, as in the 6th century, mostly in Alexandria.

It is however a reference of extreme interest and importance. The Melkite or Orthodox patriarch St. John the Almoner (609-620) supplied a certain Anastasius, Abbot of St. Antony's monastery, with large sums of money and ordered him to buy up captives taken by the Persians. The latter had recently captured Jerusalem and were holding to ransom large numbers of Christians.

This reference apart from its intrinsic interest, is of importance with regard to the question of a temporary Melkite occupation of St. Antony's dating from Justinian's time, a fact which is in its turn linked up with the question of the fortification and rebuilding of the monastery by the Emperor.

To deal with the second point first. There is a tradition, supported by various writers such as Butcher and Cogordan, that the monastery of Saint Antony's, and also the neighbouring monastery of Saint Paul, were included among the buildings which Justinian restored, or in this case fortified. Actually there seems to be no proof for this belief. Though Justinian undoubtedly fortified St. Catherine's Monastery in Sinai, having lost the frontier fortress of Petra to the Persians, Procopius in his *Edifices* makes no mention of St. Antony's or St. Paul's. What probably happened was that St. Antony's was fortified soon after and that this fortification was wrongly attributed to Justinian¹. It may well be that the Melkites whom Justinian apparently installed (see below), were responsible for the building. In the Wadi Natrun the *Kasr*, or keep, appears in the 11th century, and an outer fortified wall embracing all the monastic buildings apparently comes into being not before the 12th century. While Egypt remained Roman, the position of St. Antony's would undoubtedly expose it to attack by Imperial enemies from the East and therefore it seems highly probable that it was fortified before the Wadi Natrun². Whether St. Antony's suffered devastations similar to those which

¹. Sharpe says the monastery was "built" about this time (i. e. the reign of Justinian). *Built* is palpably wrong. He may mean *fortified*, or *rebuilt* after devastation. The monasteries of the Wadi Natrun were sacked by desert marauders five times between the 6th and the 12th centuries.

². In this case we should have to regard the fortifications of St. Antony's as the prototype from which the similar monasteries of the Wadi Natrun were copied.

concerning the Monasteries of Scetes we have no means of knowing. Presumably it did not exist. That its position in the desert is highly defensible, and so has would make self defence very imperative, may be judged from the following passage in Severus's *History of the Patriarchs of Jerusalem*. Now there was (circa 750 AD) a tribe in the Eastern part of Egypt, from Bilbais to Al Gharat, and the sect consisting of Muslims who were called Arabs. And there were among them more than thirty thousand horsemen, roving through those deserts and districts. An unfortified monastery would presumably have received short shrift.

That there were Melkite or Orthodox monks at Saint Antony's early in the 7th century seems probable, for it is not likely that in the Arabian period would have sent money to a Coptic abbot. When they were expelled it is impossible to say, the Jabber Justian may well have had a hand in the matter since in his efforts to unite Egypt under orthodox he ousted the Copts and Coptic influence wherever possible. The Orthodox were probably expelled, or at any rate subordinated to a Coptic abbot soon after the Arab conquest when the scales turned again in favour of the Copts. Muslim states. The Jabber then prevailed over all the churches and monasteries of Egypt, which they alone occupied to the exclusion of the Melkites. Their supremacy however was by no means finally established and change of policy more than once resulted in the Copts again losing churches and church property to their rivals. It seems probable however that St. Antony's was most of the time in Coptic hands; one thing is certain, Copts were in charge when Abu Saleh early in the 11th century produced the first written work on the **Coptic monuments of Egypt**⁽¹⁾.

The question of a Syrian occupation of St. Antony's is even more vague. The Syrians bought the Syrian monastery in the Wadi Natrun in about 710 and St. Paul's was definitely run by the Syrians at one time. A note in a Syriac manuscript from the Wadi Natrun complains that the Monastery of St. Paul on the Red Sea has been occupied by

⁽¹⁾ Bernard de Breyderlach (1483), however speaks rather vaguely of Greek monks in the Eastern Desert. His testimony certainly does not carry as much weight as Abu Saleh's. But the *status quo* may of course have changed again after the early 11th century.

Copts and the lawful Syrian owners driven out.¹ A study of well-published texts and of the matter in St. Antony's monastery history would probably enable us to determine whether a similar situation occurred at St. Antony's and at Patalyas, to determine the length of the Orthodox domination. In the former text it is stated that an abbot who was forced to flee from the Syrian monastery in the Wadi Natran in the sixteenth century took refuge at St. Antony's, which seems to presuppose a certain connection between the two places. Strangely enough, Coppin when he visited the monastery in the late xvth century claims to have heard the mass "en Syriaque". The Syrian Jesuits were in Egypt and the two sects had a great deal in common. It is well to remember that as animals did not distinguish between denominations often lived in close and apparently non-bellum proximity. Thus at St. Catherine's, beside the Orthodox there were to be found Armenians and Syrians until the xvth century.² A similar sort of cohabitation may have gone on at St. Antony's though we have definite proof that after the end of the xvth century the Copts were in control, and at different times supplied patronage from the monastery. Behind Mans in the xvth century said that the inmates of St. Antony and Macarius were inhabited by "Cloyeres Chrestiens (Orthodox), and Armeniens, autriment nommés Maronites".³ His omission of Copts is clearly an indication that the St. Macarius Monastery was always Coptic, but his vagueness in itself is a testimony to the fact that lines of demarcation in the desert monasteries were often rather blurred.

We have seen that the theological question was the first preoccupation of the period, and, as Gauwending says, "On lui reproche l'avenir de la nation".

There were however in the very constitution of monasticism itself reasons more fundamental than the religious schism leading to forbid the Arab conquest and destroy any hopes of Coptic autonomy. Monasticism

(1) Quoted by Evelyn White.

(2) Moritz.

(3) Leopold von Sacken (1350) refers to an equally vague and strange monastic mixture, "Chrétiens, Arméniens, et Syriens", being under the rule of St. Antony and St. Macarius".

is in practice anti-social, and from a national standpoint it must appear as a disastrous institution, transferring citizens from the jurisdiction of man to that of God, and stopping the propagation of what is so often the best blood. When it is remembered that the monks were numbered in their tens of thousands, the seriousness of this second consideration becomes at once apparent : in Egypt for some centuries a proportion of the best stock ceased to breed ¹⁾. But the matter goes deeper than this. The extraordinary inversion of sex typical of Egyptian monasteries inevitably led to a decline in civic and domestic virtues.

The denial and denigration of sex in the monasteries was absolute. (One finds very little of the sublimation characteristic of later Western monasteries : Christ the lover, the Church his spouse, etc.) Chastity was erected as the first off all virtues and even the scriptures were interpreted so as to lend countenance to such a view. Monkish theology emphasized the immaculate conception and Christ's celibate life; a tradition, absolutely apochryphal, was started that Peter and other of the saints never consummated their marriages. The almost complete identification of sin with sex is illustrated in a typical saying of St. Antony's : "If you see old monks leaving the desert and their monasteries and going to live in houses with their wives, if you see young monks in the same monasteries as nuns, their cells contiguous, their windows accessible, . . . it is the beginning of the end ²⁾." As Sodom and Gomorrah, he continues, were the cause of the destruction of that world, so sex shall cause the downfall of this. Given a dualistic view of the universe, sex as the most obvious means of propagating matter would naturally be

¹⁾ Rufinus said that at Arsinoe there were ten thousand monks, and the Bishop of Oxyrynchus estimated the number of monks and nuns in his diocese at thirty thousand (Butler).

²⁾ Next to the above quotation in the *Paroles des Vieillards* . . . there is a most interesting passage which seems to be one of the very rare references in Egyptian asceticism to a state of mind and a type of desire at all comparable to that of the Eastern mystics. St. Antony, it says, "was in a state of stupefaction and trouble because of the multiplicity of his thoughts, and he prayed to God . . ." There seems here something of the Buddhist's effort to escape from the images of the phenomenal world. It was in response to this prayer that Antony received the vision of an angel who taught him to weave mats to still the "multiplicity of his thoughts."

the worst of all evils. In fact the really logical attitude of the dualist would be that adopted by many Mahomedans: cease to breed, to marry, stop out the race, thus check-mating matter and liberating a certain quantum of spirit.

The social results of such an attitude were inevitable and disastrous. For extraneous values came to be despised, and the family institutions on which the state rested, were regarded by a large and influential section of the population as unworthy of respect and as a necessary evil. It is doubtful whether many of these monks would even have agreed with St. Paul that it was "better to marry than to burn". From a humanistic standpoint, the ascetics' treatment of their own families is the basest thing in the history of early monasticism. There can be no doubt that the irascibility of the monks and the belittlement of family life undermined the stability of the country. Not only theological disputes, but extreme asceticism was a social strength that might have deflected Egypt against the Arabs. When Amr arrived in Egypt he searched for monks and found him with copious arms. But the monasteries had already weakened a sense of family and property which in other circumstances might have supplied the motive, men and enthusiasm, to resist an invader.

were fairly flourishing. The fate of abandonment and ruin was reserved for the last quarter of the xvth century, when a body of Arab servants rose in the night, slaughtered the monks, and left the monastery to a seventy years' desolation.

The printed material for the actual history of the monastery from 640-1480, with the exception of the description of Abu Saleh, is extremely scanty. Within the frame-work of the Antonian rule, and the isolation of the desert, life went on unrecorded from century to century. It can only be glimpsed indirectly, in the lives of those abbots who rose to prominence or on the isolated occasions when the distant monastery became involved in the tumultuous affairs of the church. So scattered is our information that probably the most, if not the only, satisfactory method of presentation is simply to list it chronologically. Given the monastic background, imagination must fill in the gaps as best it can.

Circa 685.

Menas, subsequently consecrated a bishop, having been married by his parents against his will, agreed with his wife not to consummate the marriage, and escaped to take up a monastic life at St. Antony's.

(Synaxarium and White.)

744.

Michael I, consecrated patriarch in this year began his monastic career at St. Antony's. When quite young he abandoned the monastery with Menas (see above) for the Wadi Natrun. His departure typifies the prestige of the larger settlement and the attraction that it was exerting. He was an extremely efficient patriarch. Severus says "books would not be sufficient to contain the deeds of this holy father".

(Severus and White.)

1069.

Revolt of Naserredoulah and his mamelukes who after their defeat in the Delta "betook themselves into the Thebais, where they spoiled the monasteries, and put to death many of the monks".

(Neale, after Renaudot and Elmacinus.)

Circa 1160.

Mark Ibn al-Kubbar, a lecher who refused to recant the Coptic tradition and preached the necessity for auricular confession, obtained a pardon from the emperor. He was then by the patriarch Mark III with a companion brought before a show of submission and was sent to St. Antony's Monastery. Arrived there, "it was ordered that he and his brethren should shave the hair of their heads", and Mark was asked to prove his good faith by swearing on the body of the saint—presumably the most awe-inspiring relic the monastery possessed. The incident is interesting as showing that probably the monastery, like that of St. Menas and the other famous Egyptian monasteries (see below, *Imperial Monasteries*). Ibn al-Kubbar subsequently broke his oath, reaffirmed his heretical principles, was excommunicated, and joined the Melkite church. It is said to have been once previously excommunicated for taking holy orders when secretly married.

(Abu Saleh, Makrizi, Renaudot.)

1200-1210.

Isaac, a monk of St. Antony's, was sent as metropolitan to Abyssinia to preach to the natives who had fled the country after flogging a man to death. In the course of his mission he was suspected that he had stolen the gold pastoral staff. Isaac proved himself capable and appears to have won the Emperor's confidence.

(Neale.)

Circa 1210.

Abu Saleh describes the monastery as having a fortified wall, "a large well-built keep", and "many monks". He specifies that they were Copts. He was told that it was "a very rich monastery". Abu Saleh says that it already owned property near Cairo. Besides mentioning a thousand palms and a vineyard, he says that "Within the wall there is a large garden, containing palm-trees and apple-trees and pear-trees and pomegranates, and other trees, besides beds of vegetables and three springs of perpetually flowing water". An entry of interest is the following: "Monks in priests' orders and deacons come from the monastery of the Great St. Antony's to the monastery of St. Paul to celebrate

the liturgy in it by turns". Thus seems to indicate that the smaller monastery had so far declined by this date that it contained only lay-brothers or un consecrated novices. The distance between the two monasteries is not more than a few hours by foot across Mt. Colzoum.

Circa 1235-1245.

A certain Abbot Constantine from the Syrian Monastery in the Wadi Natrun "When he was fed up [*sic*] with his abbacy, that is, the dangers and insults from the monks who were of an evil spirit, departed, that is fled, to the Monastery of Abba Antonius". He died at the monastery and left there a book and a cross of silver: "God pardon him! for he did not take them as a thief, but to read and use them for a time and to return them or bring them back hither (i. e. to the Syrian monastery).

(From a scribal note in a Syriac mass.
in the B. M. Quoted by White).

Circa 1350.

Ludolph von Suchem did not visit St. Antony's; however, in his description of Egypt he says: "In this desert there is a place beneath an exceeding tall rock, wherein Saint Antony used to dwell, and from out of that rock there flows a stream for half a stone's throw. This place is visited by many for devotion and pleasure." Mount Colzoum (see Ibn al-Kanbar, above) was evidently an established place of pilgrimage.

1439.

John, Abbot of St. Antony's, in the patriarchate of John XI, was chosen to represent the Coptic church at the Council of Florence. Here in the presence of the pope and an impressive gathering he signed the ephemeral Act of Union which for a few days united the Roman, Greek and Coptic churches. It was a dramatic moment for the desert monastery, even though the effects of the Council turned out to be negligible.

(Neale, Butcher, etc.).

Circa 1441.

Makris in his appendix to Abu Saleh notes that the monks at St. Antony's fast all their lives and that "all kinds of fruit are cultivated there".

He makes no mention of the ruin of the settlement, as he does when writing of the Wadi Natrun. (Makrizi lists eighty-six inhabited monasteries in Egypt at this date.)

1466.

Gabriel VI, Abbot of St. Antony's Monastery is consecrated patriarch and holds the office for eight years.

(Makrizi).

VI

THE AGE OF THE TRAVELLERS.

When Gabriel, Abbot of Saint Antony's, was chosen as patriarch in 1466 the monastery was presumably thriving. Some twenty years later it had become a ruin. Its prosperity, it appears, was the only cause of its downfall. A traveller, recently quoted by the monks, says that against the will and prayer of the Egyptian monasteries at that time they had taken to themselves servants.¹ The latter were Muslims and expected to be brought into the monastery at the expense of a pretended conversion. One died in about 1487. Others, says the traveller, the Muslim servants, got to kill their masters in the night, either out of jealousy or to get the money and put the Christian to the sword. A few of the monks may have been spared and set to work. But the library, which must have contained some unique manuscripts, was lost to ruin. It perished, probably as fuel for the Muslim fires. The new masters made no effort to keep their acquired property and they soon drifted away. For about seventy years the desolated monastery was left to the Beduin, who came and went as they pleased and left in the old Church of St. Antony the smoke stains of their fires, still visible to-day.

It was left to Gabriel VIII, an energetic patriarch who died in 1564, to rebuild and repeople the monastery, apparently with monks from the Wadi Natrun.² From this rebuilding much of the present monastery

¹ Cf. Habasbi and Tawadros.

² Felix Fabri staring across the Gulf of Sinai from St. Catherine's wrote in 1484 "In that place is the most desolate wilderness, the Thebad, where the most approved monks once dwelt." The use of the past tense does not signify the previous destruction of the monastery. He was no Metaphysite and to his mind there had been no approved monks in the Thebad since 450 A.D. He reverted to the period of St. Antony.

³ St. Paul's has suffered the same fate as St. Antony's, for we read that Gabriel VIII restored the latter. St. Paul's must have suffered a second and subsequent devast

dates. But through its walls were repaired and the routine of monastic life was once more taken up by a few Antonian monks, the former prosperity of the monastery did not return. Monasticism lacked drive; the age of asceticism was over, and the monks of the deserts were no longer saints. The great tradition of the hermits had almost petered out. What spirit remained was enough to preserve only the shell of monastic rule. Within the four walls of the monastery it could no longer create the vital, militant life of the early centuries. In ignorance, danger, and poverty, the community dragged on; it was rehabilitated only by the building schemes of the late eighteenth century and the tardy monastic revival that began about 1850.

This is all the more unfortunate because it is during this period of decadence that our gets the most detailed view of life at Mt. Colzoum. With the decline of the monastery came the age of the travellers. One or two of the latter in their search for manuscripts show a degree of greed, unscrupulousness, and cunning, quite as unpleasant as the dirt and ignorance with which they often charge the monks. On the other hand, others are strangely impressive. They come as the first, and are typical of the best, representatives of western thought. At personal risk and under practical difficulties they carry into the deserts the intellectual curiosity of the seventeenth and eighteenth centuries. Where Antony had combated legions of devils, and hermits torn their hearts to discover the true dogma of the nature of Christ, Savary notes the names of plants and Granger looks for shells on the Red Sea shore.

Belon du Mans in 1555 seems to be the first traveller to refer to the monastery after its restoration, though he did not visit it. From St. Catherine's he says, with shameless exaggeration, "nous voyons aisément les montagnes où est situé le monastère de Saint Antoine, ou de Saint Macaire". It is, he says, inhabited by monks of mixed denomination. No corn is grown there "mais le patriarche, leur en envoie tous les ans. et aussi des legumes du pays d'Égypte". His remarks have little

ation not long after, for John XVI, patriarch from 1676-1718, is recorded as reconstructing St. Paul's again in 1701, after a hundred and nineteen years of desolation with the help of Marcus, Abbot of St. Antony's.

From Golophous on various mss. in the monastery see *Guide to the Coptic Museum*

—the distinguishing colour imposed on the Copts as a mark of shame by the Muslims. Wine—"un vin blanc et fort délicat"—made from their own vineyard may be drunk three times a year, at Christmas, Easter and Whitsun. Meat, ordinarily prohibited, may be eaten outside the monastery walls. In spite of three or four cases of books, the monk's lack of learning strikes him. They only read two or three works, such as the *Synaxarium*, *Palladius*, and the *Sermons of Paul of Bousch*.

Vansleb refers to the seventy years desolation, but remarks that the monastery has been very poorly rebuilt. The wall is high but in a ruinous condition and so offers little protection; the keep is in existence and as usual in the desert monasteries is approached by a draw-bridge. The cells are inadequate, and form separate units like those in the Greek monasteries, the refectory is "un lieu fort sale et fort obscur". He mentions three churches: Saint Antony's which, he says, has always remained untouched by the Arabs; the Church of the Apostles (more correctly the Church of Sts. Peter and Paul); and the Church of Mark, erected (so he says) to commemorate a brother of that time who died "en odeur de sainteté." He alludes also to a second monastery "habité autrefois par des Abyssiniens, à présent tout ruiné". This either refers to a foundation which has completely disappeared, or more probably to St. Paul's (not restored until 1701). In the latter case Vansleb was simply confused by the monks' accounts and erroneously situated the ruin inside the walls of St. Antony's.

When Coppin visits the monastery fourteen years later things, practically and spiritually, have somewhat improved. Though the outer wall still threatens to fall, the situation is more in hand; two years' provisions are kept permanently in the monastery in case communications with the Nile should be cut off, and the number of brothers has risen to sixty-two¹. In this context he states that at one time there had been three-hundred monks, each with his separate cell. Coppin is further extremely impressed by the hospitality and piety of the monks. A brother washed the travellers' feet on arrival and a great effort was made to entertain them. A sheep-skin carpet was presented to one of the guests,

¹His phraseology is slightly ambiguous. He may perhaps mean forty, of whom twenty-two are fully-fledged monks

monks was to be by sticking together stones, and finally they dined with the abbot. The latter did not wait for table and wine, but was at last persuaded to drink held a glass. They ate lentils prepared with bread oil, and Coppon notes that the monks ate off wooden platters which were never washed and were left in the refectory from one communion meal to the next. Fifty paces from the church of Antony he found a newly built chapel with an altar not yet dedicated. Thus it is impossible to identify exactly, but it was probably the chapel of St. Michael in the keep. Finally he makes the interesting remark that the mass was said in Syrian. Possibly the ancient members of the monastery may have been due to an influx of Jacobite Syrians.

Sicard, a Jesuit father, who had come to convert the Copts and secure manuscripts for the Vatican found fifteen monks, two of whom were priests. He arrived in 1711, twenty five years after Coppon's departure and he adds several details of interest. He speaks of the "signification" of the monks, and he says that the Abbot of the monastery whom he speaks of disceputates from the Abbot-Superior at Boissah, devoted all his time to astrology and the theory of the transmutation of metals. To Sicard's annoyance he preferred to speak of these rather than to discuss religious dogma. Sicard's companion, the Abbé Ascrumun, followed no such will-o-the-wisps. He discovered three cases of books in which there were two or three new scripts "digne du Vatican". These the unscrupulous priest bought from a dealer but without the knowledge of the monks, who (says Sicard) would have opposed the sale. To our surprise, and probably with inaccuracy, for it was never a specific feature of the Antonian rule, Sicard states that silence is regularly observed day and night. At a meal given them by the monks wine was served and "*pâte crüe dans l'eau et dans l'huile de Sesame, sur laquelle ils verserent deux ou trois cuillerées de miel*". In the monastery garden he notices apricots and peaches. The latter must surely be a rare fruit in Egypt. In the surrounding deserts there are, he says, *tigres, chamois, bœufs sauvages, gazelles*, and foxes: ostriches are common¹.

¹ *Tigres, chamois, bœufs sauvages*—these would most probably have been leopards (which exist in Sinai to-day), ibex, and the Barbary sheep. The two last are still to be found in the Eastern Desert.

Granger with his scientific interests arrived in 1730. He found twenty-five monks and comments upon their ignorance and superstition. Twelve were priests and six wore the hair shirt. He mentions twenty-eight cells, a refectory "très mal-propre", a corn-mill, a bake house, the churches of St. Antony and the Apostles "très mal-propres, petites, et obscures", the keep, and a chapel in the keep.

Pococke whose *Description of the East* was published in 1743 seems to have been the first Englishman to reach the monastery. He finds eight priests and twenty-three lay monks. At the time of his visit the patriarch was head of the monastery and had appointed a deputy who ran the monastery with the help of three of the monks "who have a share in the government". Pococke says that he does not know whether the patriarch is always head of St. Antony's, or if the fact that he holds both positions is fortuitous and arises out of the coincidence that the abbot of the monastery has been elevated to the patriarchate. Actually there is no reason to think that the patriarch has ever been *ex officio* head of St. Antony's; neither was Pococke's second supposition correct. John XVII, about whom we know very little, had been Abbot of St. Paul's. The most plausible supposition is that the abbacy of St. Antony's was vacant and that John exercised the functions of abbot from the nearby monastery of St. Paul's, and continued to do so when elevated to the patriarchate until the appointment of a new abbot. He remarks that the bells in the convent, first noticed by Vansteb, are probably the only bells in Egypt. He is actually wrong. Though the Muslims did not allow the Copts to have bells, there was one in existence at the Monastery of Saint Macarius in the Wadi Natrun which Sicard had observed thirty years earlier⁽¹⁾.

From the accounts of the above travellers we learn that the monastery, though inhabited and enjoying a qualified prosperity, presented a rather sad picture viewed in stone and masonry. The outer walls "menaçaient ruine," as Coppin phrases it, and the two main churches

⁽¹⁾ Pococke's note on St. Paul's, where he found twenty-five monks, is interesting as it throws a further light on diet in these monasteries. Their usual diet, he says "is olives and cheese, that they bring from the Faioume, and saltfish. . . . from the Red Sea."

as small, dark, and dirty. The only new construction is the small chapel erected by Gerges. Since after the middle of the xviiith century a period of architectural activity is made possible by the generous efforts of those in the Coptic. We learn the details of the building that they could take from old plans on various manuscripts in the monastery library. Hassan Abdal Bey el di in 1706 rebuilt the church of Mark. Six years later Lutfallah Shikir rebuilt the Church of the Apostles. St. Antony's Church, revered as a shrine on account of its great antiquity, was fortunately not touched in spite of the dirt and darkness at which Granger complained. Finally in 1783 Ibrahim Gowler, a Copt in the, rebuilt the walls of the monastery from their preterious state and built a *schikh*. It was from this renovated monastery that Mark VIII went to Alexandria to assume the patriarchate in the year of Napoleon's invasion. Surely the Frenchman must have arrived a few months after Mark's departure. Interested more in plants than in monks, Savary has little to say that sheds light on the architectural change⁽¹⁾.

With the coming of the xixth century Gowler's new walls were to prove their value. Seven years after Savary's visit the camel route from the Nile became impossible and the monastery was cut off from the outer world. The hardships of the monks, beleaguered and starving in the desert, were a result of that administrative dislocation and anarchy which descended on Egypt at the end of the French occupation. Colophon on manuscripts in the monastery state the situation as follows: "In 1805 persecution fell upon the inhabitants of Egypt, especially the monks of Anba Antonius"; and again "In 1805 the monks of Anba Antonius were in a state of exhaustion on account of the caravans ceasing to come to the monastery." Six years after Mahomet Ali's rule apparently restored order to the desert, for in 1811 Quatremère speak of Mount Colzoum as though everything was again normal there.

About 1840 the monastery was the scene of a curious captivity.

⁽¹⁾ At that time for the grantant. "Une pâte assaisonnée avec l'huile de sesame, du miel, du sucre, du miel, et les productions de leur jardin, composent leur nourriture." Savary.

A certain Angelo Ahar, ordained in Rome wished to give up orders and leave the monastery of Babel, so he hid a dagger under his clothing. The superior did not suspect him, and when he intended to be leaving for Cairo he was conveyed with the yearly provisions to the fortress of St. Antony's. As the century progressed such unorthodox and disorderly behaviour became impossible. After 1854 the prosperity of the monastery grew steadily and it fully shared in the religious and fantastic revival of the period. In the former year an Abbot of St. Antony's was elected patriarch as Cyril IV, or Cyril the Reformer as he has been known subsequently. His election was important not only for the Church, but for his monastery. He rebuilt, and extended the area of, the walls and provided new cells, leaving the monastery much as it looks to-day. The cost of his building operations was very large and it is said that the patriarch by his cunning induced the Khedive Said to meet the bill. Called upon to mediate in a dispute which arose between Abyssinia and Egypt, Cyril replied that he could not spare time from the reconstruction of his monastery. The Khedive thereupon undertook the building fund on the condition that Cyril left for Abyssinia. There is a certain irony in the fact that the Muslim, who for so many centuries had picked or battered at the walls, should at last have set them firmly up. Oddly enough the number of travellers who recorded their impressions of the monastery during the century hardly increased. Chester visiting St. Antony's in 1870 said that it had not been visited by more than one or two Europeans in his generation. Subsequently Julien, Schweinfarth, and finally Cogordan in 1904, the French minister, all left interesting accounts of their visits which show a progressive increase in the material well-being of the monastery. Thus Cogordan found forty-one monks, twenty of whom were consecrated priests—a high percentage when one recalls the xviiith century figures.

With the arrival of the motor car in our century, the position of the monastery changes. It is situated from its isolation, and is more commonly than before, and where writers are plentiful, punctuations in the landscape. It is shown now on the map of Egypt and the unadorned few words of a hotel signpost, *Le Saint* and *maisons de religion*. The Saint came out in three d

urged by the spirit and jolting on his camel. Such was the pace in following centuries. Now whirled in a cloud of dust we pass the hermits. Each year the silence around the monastery is more broken, and inevitably each succeeding traveller is of less importance⁽¹⁾.

⁽¹⁾ The last European "travellers" to do the trip by camel were almost certainly Mrs. Vencken's party, who left the Nile valley in February 1935. They took four days to reach the monastery.

VII

THE MONASTERY TO-DAY.

Situated between the North and South Giddian mountains, and running very nearly due west from the high rise of Zafarani on the Red Sea, lies the Wadi Arabah. One of the least and valleys in the Eastern desert, it always carries a certain amount of vegetation and clumps of tamarisk, scattered on patches of white sand, are the remains of the wadi bed. Before the sea has been left far behind, Mt. Giddan rises up on the south. It is the highest point in the South Giddian and rises sheer from the valley to a height of twelve hundred metres. Some miles farther an indentation and a very easily distinguishable track turns off towards the north. The monastery finely poised at its feet soon comes into sight, with a palm or two pushing a green leaf above its incased brown walls. As one approaches, silence is the thing which most impresses. Behind those walls one knows that there are houses, men living, and running water. Yet no sound emerges. The place is smothered in silence like the palaces that one reads of as a child. The spell is only broken by the explosive clanging of the bell which, swaying at the end of its long rope, announces one's arrival with almost indecent suddenness and vigour.

The monks, in spite of the fact that they now have something like fifty visitors a year, are eminently hospitable. Coffee-drinking in the modern guest house is the visitor's first duty. The pleasure of walking round the garden follows. It is as fertile and enchanting as the old travellers claimed, and the various fruits of the past—peaches, apricots, grapes, and dates—still ripen there. The monks too have changed very little. The simple and non-intellectual peasant-character of Egyptian monasticism is as striking as it must have been in the first centuries. Though cells exist to accommodate fifty monks, there are at present only ten priests and fifteen lay brothers. The ultimate say in the affairs of the monastery rests neither with the patriarch, nor with the resident father, but with the bishop at Batsch. The economics of the monastery are

also centred in the Nile valley. There the monastery owns property (apparently about 800 feddans), and thence comes once a month the supply of corn whose biennial journey used to be so hazardous. The monks say that they no longer weave mats, as an angel instructed Saint Antony to do, but that they produce large quantities of dates from their palms, which, together with building stone from the mountain, they despatch to the Nile valley.

On the whole the Antonian system and the customs and regulation of the order appear to have remained substantially unaltered since the Council of Chalcedon. The night office begins about 4 a.m. (this is later than in the early days); the morning is officially devoted to work, largely manual; the single and solitary daily meal, vegetarian in character, take place in the cells at 3 o'clock and is preceded by prayer; finally vespers come with sunset. On Saturdays and Sundays, as was always the case, there is a variation in the programme, and a communal meal is taken in the refectory at which meat may be served. Wine is never drunk for pleasure, but the vineyard is still in existence and its vintage is used for the communion service.

In the matter of dress there have been more changes. The symbolic nature of monastic uniform has been forgotten, and the cowl and *mitotes* have disappeared. So too have the blue and white turbans seen by Vansleb in the xviith century. To-day the monks wear merely a long *galabieh*, and a turban and skull cap, which have to be black or dark blue in colour. The use of the hair shirt—and until very recently the practice of making a hundred and fifty daily prostrations—has survived. The monks are now divided into three categories—those who wear the hair shirt, those who wear wool next the skin, and those who consult their own comfort. Finally the *tau*, Saint Antony's T-shaped stick, is still employed by the old monks to lighten the physical strain of their long services.

Of the monastery as it stands to-day practically nothing with the exception of Saint Antony's church, and an old South wall and doorway behind it, dates prior to the rebuilding of the monastery between 1550-1560, after the Arab devastation. The chief features of architectural or monastic interest are considered in detail below. Readers may refer to the plan facing page 8.

The Churches and Chapels of the desert monasteries contain naturally enough rather faint impressions of the architecture of the churches which were first reserved for women monks and nuns. In their *basilisks* or *synagogues* are set under domes, apseless in plan, they never classed do not create apses and desert churches viewed from outside present a square east end. Like most early ecclesiastical architecture in Egypt, examples often represent a compromise between the basilican type (with its apse, flat roof, and tunnel vaulting over nave and aisles) and the domed byzantine type. When the dome is larger than the others it is found at the east end over the chief sanctuary, not in the centre of the church as is almost usual in Byzantine architecture after the 5th century. This peculiarity probably accounts for the fact that cruciform churches, an inevitable development from a large central dome, do not appear in Egypt. Nine or twelve bays of equal size comprise a square apseless church and in time to be the characteristic Coptic form of architecture and the *basilisks* church is to be obscured.

The reader is referred to Butler, Somers Clarke, and White, for an introduction to Coptic architecture and a list of the features characteristic of the desert monasteries.

The *Church of Saint Antony*¹ has always been regarded, both by the monks themselves and by the desert tribes as a very holy shrine of great antiquity². A tradition, recorded by travellers for two hundred and fifty years, says that the church was originally built by Saint Antony and dedicated to the Virgin. It seems indeed more than probable that some place of prayer existed in the lifetime of the saint and before the erection of a monastery. To identify any portion of the present church with such a building is pure conjecture. Abu Saleh mentions a church at the monastery about 1210 A. D. and the present building was certainly standing in 1484 as the Bedouin who sheltered in the church

¹ It is hoped in a later number of the Bulletin to consider this church and its fragments in detail. The summary notes appended here are admittedly inadequate.

² Poclcocke in the middle of the 18th century was told that there were no cemeteries in the Delta, because they were afraid to deposit a point on the Nile parallel with this holy spot.

after the devastation of the monastery left the traces of their camp fires there.

The open portion by which one enters—a feature imported from the West—is later than the body of the church. The latter divides into four sections, the three domed *barkas* only one of which is now in use; a choir separated from the nave by a high olive-wood screen with typical ivory inlay; the vaulted nave, and something which appears to be a returned western aisle separated from the nave by a low stone screen. It is significant that the nave is on a lower level than both sanctuary and choir, since the separation of nave and choir does not apparently occur before the vith century. The general rule in Egypt seems to be that the oldest churches are trabeated in style. Saint Antony's gives one the impression of being an exception. I should suggest with some diffidence that the semi-vaulted nave and west end represent part of a building dating perhaps from before the Arab conquest and having possibly had an apsidal east end. The present east end with its domed sanctuaries may have replaced the former, probably somewhere between the vith and ixth centuries.

The wall paintings (not frescoes) are unfortunately in a very bad state. They are neither as aesthetically interesting, nor as well preserved, as those at Saint Paul's monastery. Talbot Rice places them in the last Byzantine period, that is between the xiiith and xvth centuries. They can hardly be much earlier, and they show none of the Hellenistic influence visible in Coptic wall paintings of the first centuries. Some of them appear also to have been repainted, possibly by an Italian at the first restoration of the monastery in the xvith century, and thus reveal non-Byzantine characteristics of a much later date. In spite of certain restorations done by Mr. Whittemore in 1930, most of the subjects remain so worn and defaced that even identification is difficult. One can distinguish a Christ in glory with monks and angels; the Virgin; the serpent of Moses; several saints including Antony and Paul¹; and

¹ Saint Antony was one of the favourite subjects of the "grotesque" painters of the xvth and xvith centuries. His "temptation" was admirably treated by Bosch, Grunewald, Peter Brueghel, Schongauer, Patini, and others. Roux reproduces many of these paintings.

lastly a more interesting and picturesque picture which may turn out to be of great use in exactly dating some of the other pictures. It represents a building, the form of which is completely unknown, with a long, narrow, and winding apse, which in the foreground appears a large Egyptian church which has been identified with Santa Sophia.

Other features of interest in the church are an extremely ancient altar which is upheld by the four beasts of the *Evangelists* in a recessed tiny chapel, exactly opposite the entrance, and the inscriptions of a certain Brother Bernard *fratris Bernardi*, a XIIIth century traveller, who recorded on the door-screen and the west wall the fact that he was the prisoner of the *Coptics*. In the door there hang the lamps to be found in all the desert churches. The best have been removed, but the stanchions that hung above them still remain. The use of these lamps is said to have been not only symbolical but practical, since they prevented men from running down the chains and getting at the oil in the lamps.

The Church of Peter and Paul.—It, apparently, is not older than the early centuries and not after the apostles. It is just to the east of St. Antony's church, with which it communicates by means of a passage on the south side. The present church dating from 1772 is of a non-Egyptian and classically Coptic type. Square in shape it is roofed with nine cupolas carried on slender columns. A high screen, running right across the church separates the nave from the choir. One of the pictures—most of them are not particularly ancient or interesting—represents St. Antony with his pig. This animal has become his traditional mascot, since legend has it that he gave sight to a sucking-pig born blind. The monks at the Burgunban convent of St. Antony were accorded the right to pasture their pigs at the public expense. The first reference to an older church on this site seems to have been made by Vansleb in 1672. The old church was ill-lighted and dirty, it was the same size as St. Antony's Church, and hence a good deal smaller than the present building. Probably it dated from the mid-XVIIth century, though it may conceivably have survived the destruction of the monastery after 148. It did not exist *circa* 1200 when Abu Saleh expressly stated that there was only one church at the monastery.

The present *Church of Mark* (C) ¹ dating from 1766 is very similar in character to the above. It is a typical rectangular evenly-domed structure, whose twelve cupolas are supported on slender pillar-shafts. Vansleb mentions an earlier church of Mark in 1672, though how old it was at the time of his visit it is impossible to say. Frater Bernardus recorded his stay at the monastery upon the walls of this earlier church. His testimony was noted by Sicard in the early xviiith century, but the inscription disappeared with the rebuilding.

The Chapel of the Archangel Michael (D) is in the keep and probably dates from not long before 1686 (see the *Keep*). It is not in use and the architecture is of no interest.

The Church of the Virgin (E) is in the same building as the refectory and on the floor above. It was probably not in existence until after Granger's visit in 1730. He mentions that the keep is entered "par un pont-levis appuyé sur une terrasse voisine". The original drawbridge is still in existence, but the *terrasse voisine* has been transformed into the Church of the Virgin and the library, whence a passage leads to the drawbridge.

Against the East wall there is another domed church that dates only from Cyril's rebuilding in the mid-xixth century. Chester in 1873 speaks of it as having been built "a few years ago". There are also two large modern belfries, isolated and unused.

The present *Entrance* (H) to the monastery with its large iron door dates only from 1854. For several centuries previous to this, access to the monastery was only possible by pulley and windlass through the *sakieh* just to the west of our gateway. The present *sakieh*, superceding one first referred to by Vansleb in the xviith century, was set up in 1783. When Chester visited the monastery in the eighteen seventies travellers still went up by a rope and basket. The monks it seems even then were

¹ "Mark's tomb is in the chapel. This is apparently not the Mark celebrated in the *Synaxarium* on Abid VIII (July 2), the friend of Antony, and a disciple of St. Silvanus (MALAN, *Original Documents of the Coptic Church*).

chary of opening the gate, and would allow no Bedouin into the monastery. The *sakieh* is still use for hoisting corn and provisions; and the fine old wooden wheel in the gatehouse is worth a visit. A small and very ancient doorway (see page 7) abutting onto St. Antony's church probably dates from a period prior to the first fortification of the monastery, when a firm Imperial rule made doorways something else than an imprudence. Since the early middle ages this doorway has been redundant, standing well within the monastery walls.

The *Keep*, or *Kasr*, (D) as Sicard noted in 1712, conforms to the type found in the desert monasteries of the Wadi Natrun. That is to say it is a stout quadrilateral building nowhere contiguous with the outer wall but isolated within the monastery, and only to be entered above ground level by a drawbridge let down onto a neighbouring building. It is self-contained, having a well, store-rooms and on the top-floor the customary chapel to St. Michael. Its purpose is twofold, to be a storehouse and at the same time a final refuge and fortress for the monks in case of danger. The present keep (in brick) dates from the rebuilding of the monastery in 1560-70, but the stone base must be the remnant of an earlier *Kasr* perhaps erected at the time of the first fortification of the monastery. (A *kasr* appears in the Wadi Natrun as early as 444 A. D.⁽¹⁾) Vansleb and Pococke mention that the treasures of the monastery were stored there, and Chester in 1873 was shown some books, an old Abyssinian shield of hippopotamus hide, a cross, a very old bronze lamp, and a silvermounted umbrella. The books have now been removed to the new library and the other treasures have disappeared, probably to some place of greater safety, in the Nile Valley. (There is a fine glass lamp from the monastery in the Arabic Museum.) The Chapel of St. Michael appears to be no longer in use. It is probably the chapel to which Coppin in 1686 refers as «une chapelle nouvellement bâtie avec un autel encore fermé», and as lying fifty paces from St. Antony's church. Granger's phraseology in referring to it forty years later rather bears out this supposition: «une tour carrée dans laquelle l'on a fait une chapelle.»

⁽¹⁾ Cf. Evelyn White.

The original *Library* (E) which must have been priceless was used for the library of the monks of the monastery at the end of the xvth century. After the 1878 restoration of the monastery a new library was formed which was housed in the keep. Vansleb in 1701 speaks of three or four large cases of books and mentions that the monks reading consisted chiefly of the *Synonymon*, the *Pratique de la lecture*, the *Sommaire de Paul de Boushe*,¹ and *Le Clair*. These cases of books are reported by Seward in 1712 and his companion Asserard secured a few volumes for the Vatican. Sometime after Christy's visit in 1873 the library was transferred to the refectory building. It now occupies two small rooms on the first floor and comprises nearly a thousand volumes. A few of the cases are extremely old, and the monks produce manuscripts which they claim date back to eleven hundred.

The nature and origin of the *Refectory* (L) in the desert monasteries is rather curious. The *usage* of a common Sunday meal, half-nutritive and half-sacramental, was until the end of the xvth century actually common in the church. When this practice lapsed and refectories were built, the latter obtained a sacramental character, and were regarded almost as part of the church, and were usually situated as close as possible to the west end. In the Wadi Natrun as late as the xivth century a meal in the refectory is loosely described as taking place "in the church". Under the Antonian rule the monks usually eat alone in their cells and the refectory is only used on Sundays, or as at present at St. Antony's on Saturdays and Sundays. The present refectory dates from the rebuilding of this monastery in 1560-70 and may well be earlier. It conforms to the usual desert type—a long low vaulted chamber (in this case 15 x 4 metres) down whose centre runs a rude liturgical massy table. Vansleb's description, when he saw it in the middle of the xviiith century, is applicable to-day, "un lieu fort sale et fort obscur". Coppin about the same time mentions the fact that wooden plates were used, but that they were never washed and were left by the monks from week to week at their places on the table.

¹ These were—"Sept beaux Sermons sur les Eux de la Sainte Vierge." VANSLEB, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, 1672.

² Evelyn White.

The Spring (G). The Monastery obtains its water supply from a spring and not from wells. The temperature of the water is constant at about 23° or 24° degrees centigrade and in spite of a small percentage of phosphorus it is sweet and excellent drinking water. This is particularly interesting as the character of the water seems to have changed. Travellers used to speak of its salty character and of the bad effect that it had upon those who were not accustomed to it: thus Vansleb in 1672 mentions "l'eau fraîche et claire mais fort salée". Before Cyril IV built his southern wall in 1854 the spring lay outside the monastery, and Coppin in 1686 was more enthusiastic over the underground conduit that carried in the water than over anything at St. Antony's. A well situated in the Keep provided an emergency supply of drinking water, apparently adequate for four months in case of siege. Abu Saleh (circa 1210) mentions three springs at the monastery and these are reproduced in Pococke's map. Two of these have certainly run dry to-day unless one of them may perhaps have been the spring of *El-Samar*, two kilometers from the monastery⁽¹⁾.

Walls (X). These are ten to twelve metres high. They are surmounted by a *chemin de ronde*, having a protective parapet on its desert side, from which in the past an outlook for marauding Arabs could be maintained in all directions. In these respects the walls conform to the type found in all the desert monasteries. Probably the monastery first acquired comprehensive and protective walls in the vith century. Abu Saleh mentions them in about 1210. Falling into ruin after the devastation of the late xvth century, they were repaired about the middle of the xvith century by Gabriel, 95th Patriarch. A hundred years later travellers still speak of the feeble state of the walls and of

⁽¹⁾ There seems to be some confusion about the *Pool of Miriam*, so called because the sister of Moses bathed there on the flight out of Egypt. It is situated not at St. Antony's but at St. Paul's (vide Makrizi). The monks at St. Antony's state that there are eight springs or wells in the vicinity. This is interesting as it gives a possible indication as to where some of the ascetics may have taken up their desert life in the early anchoretic period of monastic development. Five of these watersources are situated in the North Gelallas, three in the South. I append their names, as they were given to me by the monks. North Gelallas: Zalfarana, Beghkeet, Birenda, Barda, Areda. South Gelallas: Buwerat, Ummoainabeh, El Samar.

them in frequency for defensive purposes. In 1779 the repair of the eastern wall was not begun and in 1783 the north, south, and west walls were also repaired, apparently without altering the shape of the monastery except on the North side. These are the *old walls* of the plan (X 2). Early in 1874 Cyril IV built two new stone walls to enlarge the area of the monastery to the South and West, thus enclosing the monks' water supply (The New Walls of the plan, X 3). He also at great cost repaired the old walls, which had been composed of burnt brick and plaster, in solid stone. There is in addition, the remains of a very old wall indeed, with an ancient wooden, nail-studded door to the south of, and contiguous with, St. Anthony's Church. Though hardly so good as the original and probably represent the simple protective wall that enclosed the first monastic nucleus, consisting of the church and one or two adjacent buildings (X 1).

Struck half way up Mt. Colzum and looking out over the valley is the Cave of St. Anthony, partially ruined. A service is held there once a year on the 17th of January, the anniversary of the Saint's birth. The procession that sets out from the monastery used to carry the silver-mounted umbrella which Chester saw in the keep in 1873. The cave is small, but for obscure reasons rather impressive, perhaps the darkness and darkness of the place after the heat and glare of the climb have something to do with it, and also the quality of candle-light on rock and the shadows that it casts. There is nothing in the cave beyond an improvised altar cut in the rock. Abu Saleh erroneously states that the *Sinat* is buried under the floor. The view from the small rock-platform outside the cave is magnificent and is in itself worth the climb. The expedition there and back takes an hour or more and it is wise to take a monk as guide⁽¹⁾.

⁽¹⁾ An amusing and significant incident happened to the author on such an expedition. It was revelative not only of the simple character of the monks, but it epitomized an age-long enmity. As we passed a small Muslim cemetery outside the walls, where it appeared that for many years stray Arabs had been buried, one of our guides destroyed a grave, jumped upon it, beat it with his staff, and with a triumphant smile called out *Hishani! Hishani!* ("Very bad! Very bad!") There was a certain poetic irony in the symbol of vengeance on his persecutors. For a moment in the desert the relationship of centuries was reversed.

MORAL REASONING

IN ITS RELATION TO CULTURE

BY

M. KHALAFALLAH, B. A. Hons., M. A.,

TEACHER AT THE EGYPTIAN UNIVERSITY

IN COLLABORATION WITH

A. KHALAFALLAH B. Sc. Hons., Dip. Ed.

INTRODUCTION.

This investigation⁽¹⁾ was begun as the result of observations made by one of the writers whilst working as the Honorary Secretary of the Royal Egyptian Club in London. The work included the organisation of social gatherings, lectures, and annual conferences for the Egyptian community in England and also the arranging of Anglo-Egyptian meetings and conferences.

The observed changes in the moral attitudes of Egyptian students during their stay in Great Britain together with the findings of the same writer on "Moral Reasoning and its Relation to Mental Age" suggested that culture (and cultural contact) was possibly an important factor in moral reasoning. As an approach to the study of this aspect of moral reasoning, the question, "How would you judge an action to be morally right or wrong?", was given individually to about fifty members of the R. E. Club, and each member was requested to answer it briefly, stating age, sex and religion. About twenty members answered the question. A few abstained from committing their answers to writing, though they

Dr. Susan Isaacs, Head of the Department of Child Development of the Institute of Education, London, was kind enough to read through the complete study and recommend its publication.

very rich field for the study. The question and its answers created a number of problems and set them as a general topic for the study of the behaviour of Egyptians as compared with English behaviour.

The writers were then encouraged to prepare a more lengthy, psychological questionnaire and to circulate it amongst a hundred and fifty Egyptian students at the universities of Great Britain. The questionnaire was composed of ten questions, each of which aimed at reaching some aspect of the moral reasoning of the Egyptian student in England, discovering how far he is affected by his early contact with English culture and English life.

A RANDOM CONTROL GROUP.

The first five items of the following questionnaire plus the two extra questions :

1. Do you consider the English superior in moral behaviour to other people?

And if so, in what respects?

2. How would you judge an action to be morally right or wrong?

were submitted to a random group of about 100 English students (men and women) of London University, of whom only 40 completed the questionnaire. Although this number can not be taken to represent reliably the average English student, it nevertheless may be used as an indication of the direction of moral reasoning amongst the student class and in so far, makes interesting material for comparison with our Egyptian group.

The Questionnaire (1).

1. Arrange the following factors according to their importance in your code of morality.

a) The Law of God,

b) Public Opinion,

P. Forster Fliegel of University College, London, was kind enough to revise the Questionnaire and suggest some improvements in it.

- c) Personal Interests,
- d) The greatest Good of the greatest Number,
- e) The Spirit in which an Action is done.

Answer.

2. Below is a list of ten practices; please arrange them beginning with the worst, and then the next worst, and so for all the rest, adding some comments on the order in which you put them : stealing, cheating, sex irregularity, lying, selfishness, drinking, hypocrisy, gambling, murder, false witness.

Answer.

ORDER.	COMMENTS.
I —	
II —	
III —	
IV —	
V —	
VI —	
VII —	
VIII —	
IX —	
X —	

3. Upon which of the following do you base your habitual conduct?

- a) Absolute right and wrong,
- b) Sense of fineness, culture and good taste,
- c) Intelligent and practical actions,
- d) Accepted public opinion and practices.

Answer.

4. What are the things you admire most and the points you disapprove of in the character of English people?

Answer.

5. In our everyday life, each of us is faced with one or more of the following conflicts :

i —between reason and desire,

ii —between individual freedom and obedience to authority,

iii —between spiritual values and material advantages, etc.

How do you usually deal with such conflicts?

And how much help do you get from religion in this respect?

Answer.

6. What changes do you notice in your moral conduct since your arrival in England?

Answer.

7. Do you consider the Egyptians superior in moral behaviour to English people? And if so, in what respect?

Answer.

8. What are the English social practices—if any—that you would advise introducing into Egypt.

Answer.

9. a) How long have you been in England? What is your age?
b) Have you met with many social difficulties or prejudices on the part of English people?
c) How do you get on with your professor and fellow students?
d) Are you a member of any club or society at your university?
e) Do you attend most of the dances and social functions at your university?

Answer.

MAIN FINDINGS OF THE RESEARCH⁽¹⁾.

This research has been chiefly concerned with mental training and its relation to culture. The term culture has been variously defined by different investigators. "What the other sociologists called achievement, social heritage, tradition and so on, the anthropologist calls culture. . . it is the sum total of what man has produced. . . it is in short, civilisation. But culture is more than civilisation in the usual sense, for it includes all the primitive systems of life which preceded so-called civilisation"⁽²⁾. " . . . in history and social science we speak of the mode of life of this or that people as their culture"⁽³⁾.

For the purpose of this investigation, we propose to follow the example of some German and English investigators in making a distinction between culture and civilisation. We shall denote by culture the spiritual aspect of a people's life as distinguished from the material side which can be summed up under civilisation. Thus the culture of a people will include their religion, moral codes, traditions and the intellectual aspects of their arts, while on the other hand their sciences, inventions and the like fall under civilisation⁽⁴⁾.

Most of the literature on the subject is anthropological in nature. Psychology has only lately awakened to the importance of culture and its bearing upon intelligence and character. . . . "we are inclined to feel that one of the most important movements in contemporary psychology is a gradual appreciation of the importance of the cultural viewpoint and the recognition that man's intrinsic biological nature can tell us but little as to what the man as a social being will do"⁽⁵⁾. Very few researches on

⁽¹⁾ This formed the first four chapters of the complete study. The first chapter dealt with the subjects of this investigation, their intellectual attainments, their social life in England, and their background in Egypt. The second and the third dealt with the data analytically and statistically, and compared the results with other investigations of a similar nature.

⁽²⁾ FOLSON, *Social Psychology*, pp. 476-77.

⁽³⁾ WISSELER, *Man and Culture*, p. 1.

⁽⁴⁾ Mac Murray draws the same distinction in *Freedom in the Modern World*.

⁽⁵⁾ MURRAY and MURRAY, *Experimental Social Psychology*, p. 13.

the influence of culture or moral traits are reported, and only a few of these deal directly with the subject. Hartshorne and May for example dealt only indirectly with the bearing of the cultural background on honesty¹. Healy and Bronner tried to find out the relation between culture and serious offences². Piaget³, using the clinical method, has studied the moral reasoning of Swiss children and some workers have applied his method and technique to groups of children in Spain, Belgium and England.

The present research has relied mainly on the questionnaire method. This method has been and still is widely used in the study of social attitudes and in the analysis of conduct and personality. Some investigators have recently tried to belittle its value in scientific research. They often refer "to the fact that confusion exists in the minds of questionnaire makers and those who fill them out with reference to matters of opinion and matters of fact", and they argue that "neither the personal opinions nor the group opinion should be considered as the equivalent of scientific data or generalisations". Two further criticisms are levelled against this method: (1) that, as it often relies on introspection, it is open to the same distrust as that technique; (2) that, before settling the question of correlation between knowledge and actual behaviour and before ascertaining the honesty and truthfulness of the subjects, it would be unwarranted to make inferences about the subjects' behaviour or attitude from their answers to a questionnaire.

The present writers are of the opinion that the questionnaire method is of extreme value in the study of personality especially in the complex phenomena of morality, and, with Symonds and Anderson, they take the view that the utility of this method is more in indicating a problem and in formulating a hypothesis than in arriving at generalisations, and that "verification by other methods is necessary". The material obtained by this method has yielded conveniently to statistical treatment and comparison, and promises to provide a working hypothesis regarding cultural influence on moral reasoning. With regard to the correlation between

¹ *Studies in Deceit* — "Handbook of Child Psychology, p. 501. — "Moral Judgment of the Child.

verbal reports and behaviour we may say with Folsom "... though words may be deceptive, acts also are some time deceptive, and in the long run words may be as valid a cue as is any other behaviour we can observe"⁽¹⁾.

Many investigations similar in nature to the present one have suffered from two major defects : (1) the factor of language was not adequately controlled, and (2) the factor of selection was not allowed for.

The present investigation is not much liable to the first defect, as our Egyptian subjects are for the most part conversant with the English language. Most of them were working for honours degrees or engaged in scientific research in British universities. It is possible that, had the same questions been put to the subjects in their native language Arabic, their answers might have been different on account of the difference in emotional and cultural tones attached to the linguistic terms. But the fact that our subjects are studying side by side with English students, living for a considerable time in English homes, and sharing in the social life around them, is—we feel—enough justification for submitting the questionnaire in English.

With regard to the factor of selection, we have indicated earlier that our subjects are a select group. Possibly they do not represent the population of Egypt, but they certainly do represent the colleges and high schools of Egypt, and their number is statistically representative of the Egyptian scholars in England. Similarly with regard to the English group they are not taken to represent English people as a whole, nor is it insisted upon that they constitute an adequate sample of English students, but as they have been chosen at random from among the English students of London University, their answers may be taken to point out the direction of reasoning and thought of the average English scholar on such moral problems. The value of the comparison would have been increased had both groups been subjected to the same intelligence tests to see whether the level of intelligence is equal in both. This, we suggest, would be an improvement in technique which later research on the subject might profitably contain.

⁽¹⁾ ANDERSON, J. E.

Having indicated our mode of approach we will now gather the threads together and see what light the material throws on the subject of our research.

Our preliminary question on the Good and the Bad had revealed that a variety of personal perspectives existed among our subjects. Some of them viewed the good and the bad generally from the æsthetic, others from the utilitarian, others from the intuitional, and others from the individualistic stand-point. This, we indicated, was interesting because of the fact that the answers represented the varieties of ethical theories of the Good that moralists have argued about at different phases of human progress. Our next preliminary question on moral standards revealed different types of moral attitudes which we grouped as External, Social, Reflective, or Personal according as the individual looked for the sources of his morality in external factors, or was more concerned with the effects of actions on society, or looked more inwardly to the voice of conscience, will and motive, or effected a harmonisation of inner and outer approach resulting in a developed type of personal morality. In a research (authorised for publication by the University of London) on "Moral Reasoning of the Primary School Child and its Relation to Mental Age", one of the writers found that the same phenomena were to be observed among English school children in their moral reasoning and their attitude towards moral responsibility, and stated that "These four aspects did not follow any chronological age division, nor in general was any of them consistently taken by one child. But a closer analysis showed some indication of general development and a change of emphasis which seemed to correspond with the growth of intelligence". He then formulated the following hypothesis. "Children between 6 and 11 manifest, in a general way, four attitudes towards moral responsibility. Assertive, Social, Reflective and Personal, which seem to follow, in a progressive order—but not in defined stages—the growth of mental age". An attempt was made to link this order of development with the phases of development of consciousness which characterise the child at its various mental levels. Our adult Egyptian and English groups showed a similar tendency to fall under one or the other of these four aspects, but a marked difference of emphasis was found to exist between the two. A high percentage (70) of our Egyptian, while only (23) of

the English group felt under external. On the other hand the percentages of Beauty, Love, and Social Harmony were higher in the English than in the Egyptian group. With regard to Personal, the percentage in the English group was higher, (10) as against (4) in the Egyptian group.

Taking the above observations together we venture to make the following suggestions;

that (1) civilised communities show possibly the same types of moral standards.

that (2) the cultural level of a community is an essential factor in determining the prevalence of one or the other of the above types of morality.

These two suggestions are confirmed by the results of the first item on the questionnaire, namely that on "Factors in the Code of Morality". The Egyptian group put the Law of God first and foremost in their ranking and put the spirit of an Action next, while the English reversed the order. But both agreed on giving priority to these two factors over the remaining three, the greatest Good of the greatest Number, Personal interest, and Public Opinion.

In judging various malpractices, our subjects have shown that they were guided by three broad principles:

1) the worst crimes are those that lead to the violation of the sanctity of human life and human justice;

2) next come those which have evil effects on other people and shake confidence and trust of individuals;

3) the least worst offences are those which can be regarded as personal weaknesses and signs of personal degeneration.

The ranking of these practices by the English group was found to be similar to that of the Egyptian, and the guiding principles were nearly the same.

The item on the bases of habitual conduct revealed a characteristic difference between the subjects and the control group. The English students, as has also been found by foreign observers, voted almost unanimously for the principle of Prudence (Intelligent and Practical Actions), while the Egyptians, although emphasising the above principle, gave priority to Aesthetic Standards. This is a characteristically cultural

difference which lends further support to our second suggestion above.

In dealing with daily conflicts, our subjects showed that their attitudes on the whole resemble those of the Control group as far as reason versus desire, and spiritual versus material problems are concerned. The obvious difference was shown with regard to the conflict between obedience to authority and search for individual freedom. Only 20.0% of the English answers on this point were in favour of obedience to authority, and many of these stipulated that the authority should be just. The personal note was struck in most of the English answers in dealing with everyday problems. It is on the whole the individual who reasons or trains his desires, who interprets religion, who develops will power to deal with these problems. This manifestation of personality, and assertion of individual rights against authority was found lacking in the Egyptian answers. A sense of helplessness in the face of strong desires was shown and a large percentage was on the side of obedience to authority. On the other hand 85.0% of the Egyptian answers, as compared with 50.0% of the English, reported that religion helps them in their daily moral struggle.

In estimating the good and the bad in English behaviour, our subjects gave honesty, stability of emotion, strength of character, sense of justice and fair play and practicality as examples of the first. Hypocrisy, selfishness, certain manifestations of superiority and national conceit, loose sexual morality, and weak family affections, are repeated examples of the latter. In the light of what we have said earlier about their background, we can easily see how our subjects are influenced in their likes and dislikes by their traditional and cultural outlook. The Control group enumerated as good qualities in English behaviour, sense of justice and fair play, sense of humour, loyalty, reliability, toleration, obedience to law, making the best of things, self-sacrifice and good-will. The points of disapproval as this group saw them were characteristically different. They considered English behaviour to be neither intelligent nor practical, that it lacked first principles, that it was marked by hypocrisy, self-deception, indifference to cultural improvement, and natural reserve, that the English are too conservative and lacking in imagination, that they are unsociable, full of the "Rule Britannia" spirit.

In comparing the English with the Egyptian behaviour many of our Egyptian subjects suggested that the Egyptian would be superior had

they followed religiously the precepts of their religion and had they had the English Model for them and subjected to the English way. Yet on the whole they agreed that Egyptians are superior in matters of hospitality, sociability, and standards of life, and the English are superior in strength of character and the developed sense of duty and patriotism.

Up to the present, we have been mainly concerned with one aspect of our topic, namely the influence of cultural background on moral reasoning. But our research was planned to bear also on another aspect, namely the influence of cultural contact. In the course of our treatment of data we have come across three pieces of evidence that point to that influence.

a) The first is the statistical evidence which we gathered from comparing the four groups of our subjects. The grouping was based on the duration of stay in England as follows :

1) the first group consists of the new-comers and those who have been in England for a period of one year or less (the number in this group is 16);

2) the second, includes 15 subjects who have been in England from one to two years;

3) the third from two to five years (their number being 12);

4) and the fourth (12 in number) from five years to eight years and it was justified on the ground that the selection of our subjects in Egypt was made on a uniform intellectual basis. This grouping was only a substitute device for following one and the same group through its stay in England and recording its reasoning and reactions at fixed periods;

b) The second was arrived at indirectly from analysing the subjects' answers to the questions on "English behaviour", "Comparison between Egyptian and English behaviour", and "English social practices recommended for Egypt". We found there that our subjects went about their work with an open eye for improving the conditions in their own country. Individually they observed the good and the bad in English behaviour, and consciously compared both with standards in Egypt. Collectively they met periodically to discuss social and educational aspects of Egyptian life in the light of their acquired experience in England. During one

of the writers periods of work as secretary of the Royal Egyptian Club, a series of lectures and discussions on "Aspects of Reform in Egypt" was opened and members were invited to contribute each his or her share, to deal with the aspect in which they have been specialising and to put a programme of reform for discussion and criticism. A similar procedure was followed in the "Annual Conference for Egyptian Students" in England, where practical suggestions were agreed upon, forwarded to the public and the various departments in Egypt. All this goes to show that the subjects were consciously seeking change and improvement, and naturally they themselves were subjected to the same influence;

c) The third evidence was supplied by the subjects' own introspections treated above (in item 6).

Before putting these evidences together and trying to account for the change by a hypothesis on cultural contact, let us glance at previous works on the subject.

Imitation in general, whether within the same cultural surroundings, or by one culture of another, is emphasised as a mechanism of change by many writers on social psychology. We may quote here from Ross, "A person cannot unswervingly follow the orbit prescribed by his heredity or his private experience. He does not sit serene at the centre of things and coolly decide which of the examples and ideas that present themselves, he shall adopt. Much of what impinges on his consciousness comes with some force Many a man thinks he makes up his mind, whereas in truth it is made up for him by some masterful associate or by the man who talked with him last" (1).

"Reverential imitation of superiors" has been discussed by the above author as by Tarde and the Spanish Arabian sociologist "Ibn Khaldun" (2) in his *Muquaddimah* (Preface to Universal History).

Interaction is another phenomenon which has been treated at length by some authors. Ross for example, has formulated general laws of interaction, of which Folsom says "these are not claimed to be based upon research, for as yet there has not been time for sufficient research to prove the sort of generalisations he offers" (3).

E. A. Ross, *Social Psychology*, pp. 11-12 — 1. Lived 1332-1406.

(2) Folsom, p. 467.

"E. S. Bogardus has formulated a dynamic⁽¹⁾ law of interaction in the field of race relationship. From wide experience with race problems, he finds that they tend to follow this sequence : (1) a period of curiosity and sympathy of native-born towards the new-comers, (2) a period of economic welcome of these people. . . . (4) a period of legislative antagonism. . . . (7) second generation difficulties"⁽²⁾.

"Karpenter and Katz⁽³⁾ studying the Polish people of Buffalo, found that they become Americanised first in material culture. . . . They give up Polish custom observance before they give up Polish traditions. . . . In the Orient also it is the material traits of Europe and America which are most readily adopted"⁽⁴⁾.

"J. Castagne, studying the emancipation of Mohammedan women, shows that the influence of western culture affects women's dress and marriage relations; and later, their economic and political status"⁽⁵⁾.

Wissler writes " . . . when an individual joins a tribe of different culture, he brings his culture habits with him, and though by necessity he begins to learn anew, the chances are that in the end some small residuum of his native culture survives"⁽⁶⁾.

The contribution of the present research to this topic is qualified by two reservations : (1) our Egyptian subjects form a select group, and (2) their stay in England is temporary. To this we may add one further observation. It is not our object to evaluate the two cultures of Egypt and England, nor to compare their places on a scale of moral progress. But the present material civilization of England is undoubtedly superior to that of Egypt. The East on the whole is consciously and deliberately trying to imitate the West in scientific progress. There is however, a certain aversion on the side of the East to substitute Western moral and spiritual ideals for the Eastern ones. There is a wide belief among the

"Laws of interaction are of two sorts, static (which states the relations between forces at any one time) dynamic (which states a sequence of change). Folsom.

⁽¹⁾ Folsom, p. 471.

⁽²⁾ *The Cultural Adjustment of the Polish Group in Buffalo* (Social Forces, 1921).

⁽³⁾ Folsom, pp. 561-568

⁽⁴⁾ *Revue d'études Islamiques*, vol. 2, p. 161, 1929.

⁽⁵⁾ *Man and Culture*.

Opinions that the East has in its spirituality something to offer the West are common for the latter's material goals. This is reflected in the attitude of our first group, the new comers from Egypt. They do not see much to be admired in English behaviour. There are not many English social practices which they would recommend introducing into Egypt. Egyptians, according to this group would be superior to the English if **they stuck to their own religion.**

The members of this group rank the factors of morality and the malpractices submitted to them, in the way one would expect from a group of Egyptian students. When questioned if they had observed any change in their moral behaviour since their arrival in England, 75.00 of them **reported no change or hardly any.**

The first period possibly up to one year, we may then venture to suggest is a period of resistance, active or passive on the part of the new-comer. He is suspicious and hesitant, trying to gain a foothold in his new surroundings. He meets with some social and linguistic difficulties, and things appear to him perhaps strange and distorted.

The attitude of our second group, those who are in their second year, is different. Personal interest, as a factor in morality, is more important to them than to the first group. They tend to regard sex irregularity as less worse. Their regard for right and wrong in habitual conduct is diminished, and their regard for public opinion is less than the other groups. In their conflicts, they give way to desire as often as they obey reason; they seek more individual freedom than obedience to authority; and material advantages count more with them, and religion counts less than with the first group. They observe the good and the bad in the English behaviour more keenly than the others. Almost all of them reported changes in their moral behaviour since their arrival in England. It has, they observed, become bad from the Egyptian point of view, as now they flirt and drink, and have less regard for religion. But on the other hand their love for their fatherland has increased and **their temper has become more controlled.**

These tendencies continue on the whole to be manifested by the third group along with new tendencies. To this group, the Greatest Good of the Greatest Number, as a factor in morality, seems more important, and hypocrisy and lying worse than to the previous ones. But unlike the

second they are governed more by reason than by desire, and they vote for obedience to authority more than for seeking individual freedom. The negative attitude towards religion continues to increase but the majority of this group's members reported improvement in certain personality qualities such as frankness, independence, honesty and tolerance.

This middle period, then, which includes our second and third groups, and which possibly extends from over one year to five years, is an important period in our subjects' stay in England. It seems that during this period two opposing processes take place in the subjects' moral behaviour and attitudes. The first is one of disintegration and individuation. The subjects go whole-heartedly for individual freedom. They put aside their traditional morality and religious percepts in favour of enjoyment. They assert their individual rights and pass through a phase of ego-centricity. A typical example of this is an incident which one of the writers witnessed after a lecture at the Royal Egyptian Club, when one member after standing up to criticise the lecturer, carried his antagonistic criticism to such an extent that the chairman was forced to ask him to sit down. After the lecture, fellow-members were trying to remind him that his conduct was not in the best suitable manner, where-upon the would-be critic replied, "I have a personality and I must show it. It is my individual right to criticise and say what I like".

The second process is one of re-educating temperament and character. The subjects begin to admire the cool way in which the English conduct their affairs, their even temper and controlled emotions. They observe the way in which the individual Englishman is free yet obedient to law and authority. We shall see that this next process continues in the last group.

The fourth and last period which may extend from five to eight years, seems to be a period of harmonisation. The subjects in this period are finishing their studies and preparing for their return to their country. They are trying to fit everything into its place. They come to look upon themselves as citizens rather than individuals. To the majority of them, morality has become an expression of personality in which inner and outer factors may be harmonised. Religion, to them is not to be put aside, but to be interpreted and lived. Their cultural morality is not to be discarded but to be widened and developed. In their answers to

the questionnaire they and the third group resemble in many items the English group more than the first two. The present study in England has brought attention to a point which is mainly concerned with the development of personality, the attainment of a personal moral code of behaviour.

Briefly our findings are summed up in the following tentative suggestions, which may be submitted to further improved research:

1) Civilised communities show possibly the same types of moral standards;

2) The cultural level of a community is an essential factor in determining the relative importance of the various types of morality existing within it;

3) A change of cultural surroundings produces a change in moral reasoning;

4) An educated group from a less advanced community, residing for a definite period in a more advanced community, pass through phases marked respectively by :

a) Apathy;

b) Individualism and re-education of temperament;

c) Harmonisation of character and personality.

To the above we may add the findings of one of the writers in another research;

5) Within the cultural frame, Intelligence and Personal Perspective are two important factors in determining moral progress from one type of morality to another.

FURTHER SUGGESTIONS.

Apart from its psychological interest the present research may give rise to further interesting work on the subject. For example :

1) Similar or improved tests can be given to the students before they leave Egypt, their answers then being submitted to a committee of inquiry;

2) Copies of the same test may be deposited at the various Egyptian Education Offices abroad to be submitted to the same students at regular periods. This would help in ascertaining the reactions of Egyptian

students to the various cultural surroundings with which they come in contact;

3) An investigation of a similar nature conducted on a larger scale, on representatives of different cultures may contribute a good deal to the understanding of the psychology of morals, and the systematisation of the science of character. "A really scientific psychology of peoples will only become possible when we have a developed science of character and have elaborated a reliable system of record and observation"⁽¹⁾.

M. KHALAFALLAH.

OTHER REFERENCES.

1. BROGAN, article in *International Journal of Ethics*, vols. 33-34.
2. HARTSHORNE and MAY, *Studies in Deceit*.
3. JOHNSON and DAVIS, *International Journal of Ethics*, vol. 44.
4. MUHAMMAD ALI, *Translation of the Quraan*.
5. ROSS (W. D.), *The Right and the Good*.
6. SYMOND, *Diagnosing of Personality and Conduct*.

⁽¹⁾ M. GINSBERG, *The Psychology of Society*, pp 99-100.

BIBLIOGRAPHICAL NOTE

ON THE

ETHNOLOGY OF THE SOUTHERN SUDAN

BY

E. E. EVANS-PRITCHARD.

The Sudan falls into two distinct cultural parts : the Arabic-speaking Islamic peoples of the north and the heterogeneous pagan peoples of the south. This note is intended as a short guide to those who, while not themselves specialists, desire to know what ethnological research has been done in the southern Sudan, where the results of this research are to be found, and the point investigations have reached at the time of writing. It is a stock-taking, an inventory, and a prospectus.

In listing the titles of a few books I have cited only the more important sources. Where no bibliographical references to a people are given it need not be assumed that nothing is known about them, but it may be accepted that very little is known about them. I have omitted all purely linguistic works.

Ethnological investigations in the Southern Sudan may be divided into those observations which were chiefly made between the conquest of the Sudan by Mohammad Ali and its reconquest by Anglo-Egyptian forces at the end of the last century, and the research that has taken place since the reconquest. Early travellers to the southern Sudan were not ethnologists. Indeed scientific ethnology hardly existed at that time. Consequently their writings generally have very limited ethnological value. But some of them were men of science who took great interest in the peoples they visited and tried to record accurately what they could find out about them. These early travellers also present an admirable picture of the political and economic state of affairs in the southern Sudan during the second half of the last century and, therefore, paint an

indispensable background to an understanding of the present condition of its peoples. The following books are selected as representative and as covering a wide range of time and space :

- SCHWEINFURTH (Georg), *The heart of Africa* (English translation, 2nd ed. 1874).
JUNKER (Wilhelm), *Travels in Africa* (English translation, 1890-1892).
SCHNITZER (Eduard), *Emin Pacha in Central Africa* (English translation, 1888).
BRUCE (James), *Travels to discover the Source of the Nile*, 1790.
BRUN-ROLLET (M.), *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855.
BAKER (Samuel White), *Discovery of the Albert N'Yanza*, 1866.
WERKE (Ferdinand), *Expedition to discover the sources of the White Nile* (English translation, 1849).
HEUGLIN (Theodor von), *Reise in das Gebiet des Weissen Nil*, 1869.
MARNI (Ernst), *Reise in den Egyptischen Aequatorial-Provinz und in die Kordofan*, 1878.
PETERICK (John), *Egypt, the Soudan and Central Africa*, 1864.

The slow establishment of order and of communications after the reconquest of the Sudan permitted renewed exploration and research. In the meanwhile ethnological theory and technique had made great advance and had made specialist investigation possible. Prof. and Mrs. Seligman were the first to enter the field and subsequent research in it is a direct outcome of their pioneer labours. The Seligmans, in the course of three expeditions to the southern Sudan between 1910 and 1920, made survey studies of the Shilluk, the Dinka, the Bari, some of the communities of the Nuba Mountains, and of some of the Nilo-Hamitic peoples living to the east of the Nile in Mongalla Province. I, their pupil, continued their work and, between 1926 and 1936, on six expeditions to the southern Sudan, I made intensive studies of the Azande and Nuer, and surveyed the Anuak, the peoples of southern Darlung, and a number of communities in the Bahr-el-Ghazal.

Sickness, resulting from his research in the southern Sudan, compelled Prof. Seligman to abandon his investigations. On medical advice my own investigations are temporarily suspended. However, specialist research continues and Dr. Nadel, an Austrian ethnologist who has previously done field work in Nigeria, will begin a study of the peoples of the Nuba Mountains this year.

The Government of the Anglo-Egyptian Sudan has always taken an interest in our scientific studies and has been mainly responsible for

financing them. Personally, I have chiefly to thank Sir Harold MacMichael for his interest and encouragement of my studies, but especially for his understanding of them. Also, the Government, in 1918, started a periodical, *Sudan Notes and Records*, in which have been published a large number of articles, of historical and ethnological value, by officials and others. Though I do not deal with linguistic research in this note I must also mention here the conference held at Rejaf in 1928, under Government auspices, to discuss some practical linguistic problems in the southern Sudan. Prof. Westermann, a distinguished German scholar who had already done research in the southern Sudan, was specialist adviser to the conference. One of its results was the engagement of a linguistic expert, Dr. Tucker, to assist missionaries to produce grammars and dictionaries of a number of Southern Sudan languages. His scientific results have not yet been published in book-form.

The following course of reading, other and deeper than browsing on the travel-books listed overleaf, is suggested for students. The excellent and fascinating first volume of a lengthy study of the Nile valley made by Dr. Hurst and Dr. Phillips provides an essential physical background to ethnological studies in the southern Sudan. The comprehensive monograph by the Seligmans, published in 1932, is the ethnological text-book for the area. It tells the reader what was known about the peoples of the southern Sudan up to 1932, incorporating what is of scientific relevance in the writings of early travellers, the Seligmans' own researches, and much, at that time, unpublished information collected by others, chiefly by myself.

The Seligmans' book is a starting point for detailed sociological research. It does not itself give a very full account of any people. More detailed accounts are, however, rare. Indeed, it may be said that we possess adequate descriptions of only three peoples: the Shilluk, the Nuer, and the Azande. Very little is known about the other Nilotic peoples (the Dinka and the various Shilluk-speaking communities), the Nilo-Hamites, the peoples of the ironstone plateau to the west of the Nile, the peoples of the Nuba Mountains, and the peoples of Darfung. For all these peoples the relevant chapters of the Seligmans' book may be consulted. No further references are made to them in the bibliography of this note, in which economy of the students' time is the first consideration.

The best-known people in the southern Sudan are the Azande. There is a good short general account of this people by Mgr. Lagae, a detailed account of their history (of use only to the specialist) by de Calonne-Beaufaict, and an intensive sociological study of one department of Azande life by myself. I am preparing a further work on their domestic institutions. The Shilluk are covered, but less adequately than the Azande, by the books of Hofmayr and Westermann, in conjunction with which the first two chapters of the Seligmans' book should be read. My monograph on the Nuer, to appear in 1939, will include all that is known about them.

HURST (H. E.) and PHILLIPS (P.), *The Nile Basin*, Vol. I, 1931.

SELIGMAN (G. G.) and SELIGMAN (B. Z.), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, 1932.

WESTERMANN (D.), *The Shilluk People*, 1912.

HOFMAYR (Wilhelm), *Die Shilluk, Geschichte, Religion, und Leben eines Niloten-Stammes*, 1925.

CALONNE-BEAUFAICT (A. DE), *Azande*, 1921.

LAGAE (Mgr. C. R.), *Les Azande, ou Niam-Niam*, 1926.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937.

— *Domestic Life of the Azande* (in preparation).

— *The Nuer of the Anglo-Egyptian Sudan* (to appear in 1939).

The peoples of the southern part of the Anglo-Egyptian Sudan are still largely unknown. Peoples of wide regions have been very superficially surveyed. In other regions the survey has been more thorough, but is far from the standard of ethnological research expected in modern anthropological scholarship. Only here and there have intensive studies been made. The southern Sudan is, therefore, still an open country for ethnological discovery and research. It is also an ideal country for the purpose, since its peoples are accessible but have, so far, changed little.

E. E. EVANS-PRITCHARD.